Axel Honneth

Reconocimiento, herida moral y teoría crítica

Compilador
Delfín Ignacio Grueso
Grupo Praxis





Axel Honneth

Reconocimiento, herida moral y teoría crítica







Pontificia Universidad
JAVERIANA
Cali

Axel Honneth
Reconocimiento, herida moral y teoría crítica

Compilador

Delfín Ignacio Grueso
Grupo Praxis







Pontificia Universidad
JAVERIANA
Cali

Santiago de Cali, 2018

Axel Honneth : reconocimiento, herida moral y teoría crítica / compilador Delfín Ignacio Grueso. --
Santiago de Cali : Pontificia Universidad Javeriana, Sello Editorial Javeriano, 2018.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-5453-67-8

1. Honneth, Axel 1949- -- Pensamiento filosófico 2. Teoría crítica 3. Filósofos -- Historia y crítica 4. Reconocimiento (Filosofía) I. Grueso, Delfín Ignacio II. Pontificia Universidad Javeriana (Cali). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Departamento de Comunicación y Lenguaje. Grupo Praxis.

CO-CaPUJ lmc/18 SCDD 142 ed. 23





Programa Editorial

Programa Editorial Universidad del Valle
Pontificia Universidad Javeriana Cali

Axel Honneth. Reconocimiento, herida moral y teoría crítica ISBN: 978-958-5453-67-8
Compilador
Delfín Ignacio Grueso Formato:
17 cms x 24 cms

Coordinación editorial: Claudia Lorena González
e-mail:claudia.gonzalezg@javerianacali.edu.co
Portada: Kevin Nieto
Corrección de estilo y diagramación: Luisa Fernanda Panteves Ospina

Pontificia Universidad Javeriana
Calle 18 N°118-250, Av. Cañasgordas, Santiago de Cali, Valle del Cauca
Teléfonos (57-2) 3218200, ext. 8056 / 8147 / 8373 @javerianacali.edu.co

Conversión ePub
Lápiz Blanco S.A.S.

Santiago de Cali, Colombia, diciembre de 2018

PRÓLOGO

En 2013 el *Grupo Praxis* formalizó una investigación que tituló *Justicia y reconocimiento en los teóricos críticos contemporáneos* (Vicerrectoría de Investigaciones, Universidad del Valle, CI 4303). En ella se pretendía dilucidar los diferentes modos en que el término 'reconocimiento' se ha venido reinstalando en la filosofía contemporánea, especialmente en dos autores que caían en nuestra área de interés y que reclamaban pertenecer a la tradición teórico-crítica, Nancy Fraser y Axel Honneth. Con anterioridad a esta investigación, el grupo venía ocupándose de teorías de la justicia y de las demandas justicieras de los colectivos identitarios, lo que le había permitido publicar libros como *John Rawls. legado de un pensamiento* (2005), *La filosofía y la política en el pluralismo* (2008), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (2009) e *Identidades colectivas y reconocimiento. 'Razas', etnias, géneros y sexualidades* (2010). Ahora nos ocupábamos de la Teoría Crítica contemporánea y el resultado de esa ocupación se recogió parcialmente en el libro *Reconocimiento & democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas,* publicado por el Programa Editorial de la Universidad del Valle en 2015.

Como consecuencia de ese proceso, algunos estudiantes adscritos al *Grupo Praxis* orientaron sus trabajos de grado al tópico del reconocimiento y dos de ellos al estatuto del reconocimiento en la teoría de Axel Honneth, por lo que pronto se hizo necesario ahondar en el estudio de la obra de este autor y generar espacios de intercambio con académicos que tuvieran una más acreditada experticia al respecto. El resultado fue el *Simposio Internacional Reconocimiento,*

Justicia y Comunicación (Cali, octubre 21-23 de 2015), para el cual fue decisivo el apoyo del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle y los grupos de investigación De Humanitate y Procesos y Medios de Comunicación, inscritos en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali. El *Grupo Praxis* agradece esos apoyos.

Dos logros académicos emergieron de ese evento. Uno es la *Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento, Relaer*, que materializó el profesor Miguel Giusti a partir de una idea esbozada en la clausura del mismo (más bien en una servilleta en la cena de despedida). El otro es el libro que ahora el lector tiene en sus manos.

CONTENIDO

Introducción

En nuestro medio académico se está avanzando en la recepción y valoración académica de la teoría filosófica de Axel Honneth. El primer paso ha sido la recepción de sus libros, que han sido traducidos al castellano con relativa rapidez. Quizás este no haya sido el caso del primer libro, donde el autor alcanza una exposición sistemática de su teoría, *Las luchas por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*, que solo fue traducido a nuestro idioma en 1997[1]; ni el de *Patologías de la libertad*, publicado cuando Honneth tenía ya cierta popularidad allende las fronteras teutonas[2], que tardó casi tres lustros en ver la luz en castellano (2016). Pero sí el de sus otros libros: *El derecho de la libertad*[3] traducido en 2014, y *La idea de socialismo*[4], en 2017. Y desde hace unos años disponemos en castellano de algunas colecciones de ensayos como *La sociedad del desprecio* (2011) y *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (2009).

El segundo paso en este proceso de recepción y valoración lo constituyen las interpretaciones y críticas expresadas, por ejemplo, en el libro de Ana Fascioli, *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth* (2011), en las entrevistas de Gustavo Pereira y Francisco Cortés o en los artículos que Miguel Giusti compiló en *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (2017). Están, además, las introducciones a las antologías de artículos traducidos y una cada vez más documentada producción en las revistas especializadas.

Si se lo compara con el caso de la lengua inglesa, a donde se ha

traducido la casi totalidad de la obra de Honneth, lo disponible en castellano no se queda atrás, y casi al mismo ritmo, con la excepción de algún texto que al inglés se tradujo más temprano, por estar referido a un campo de discusión muy específico[5].

Todo esto es bueno tomarlo en cuenta a la hora de comparar los modos de recepción de la obra de un autor: casi siempre se lo traduce y se lo lee desde campos de interés muy específicos. Y para el caso de Honneth, en el mundo anglosajón, su lectura se emprendió, ante todo, desde el campo de interés dominado por la filosofía política de vocación normativa, centrada en la justicia. Eso generó un marco de énfasis que también se hizo sentir en el mundo hispanoparlante, aunque aquí también se ha hecho sentir cierta impronta que imponen, al ocuparse de la filosofía alemana, los académicos formados allá y que hace que, al ocuparse de Honneth, prefieran poner de relieve sus entronques con el idealismo alemán y con los filósofos de la primera Escuela de Frankfurt.

Quienes han estado más familiarizados con el entorno filosófico centrado en la justicia, tienden a centrarse en aquel aspecto de la teoría de Honneth que da cuenta de las formas de negar un apropiado reconocimiento; negación interpretada ahora como una forma de injusticia, y por ende lo valoran en la medida en que parece ofrecer una salida normativa a las demandas de justicia propias de los grupos subordinados y, en general, de la perspectiva multiculturalista. Quienes han estado más familiarizados con los desarrollos contemporáneos de la Teoría Crítica, privilegian en Honneth sus relaciones de continuidad-discontinuidad con Habermas o con Horkheimer; su modo de renovación de la Teoría Crítica. De este énfasis diferenciado en la mirada, bien podrían surgir dos descripciones generales de la teoría honnethiana (siendo cada una de ellas todavía insuficiente):

- Honneth es un pensador que, al tratar los problemas de la justicia, coincide con Iris Marion Young, Charles Taylor y Nancy Fraser en la necesidad de superar ese casi exclusivo énfasis en la redistribución que ha caracterizado a los filósofos de la justicia, desde Aristóteles hasta Rawls. No tendría mayor problema en subscribirse a la tesis de que 'reconocer' es una forma de hacer justicia (tan importante al menos, si no más, como 'redistribuir').

- Honneth es un continuador del viejo programa de la Escuela de Frankfurt, alguien que, como Habermas, hace algunas correcciones a las formulaciones tempranas de los autores principales de ese paradigma teórico; correcciones que también alcanzan también a Habermas.

Cualquiera de estas dos interpretaciones, siendo diferentes, tendría cierto nivel validez si solo nos atuviéramos a obras como *La crítica del poder* o *Las luchas por el reconocimiento.* Pero la honnethiana es una teoría en construcción y textos posteriores han venido a mostrar que el programa filosófico del autor ha mutado e integrado (o explicitado) nuevas facetas. Habiendo alcanzado cierta madurez cuando logró articular una teoría alrededor de la categoría 'reconocimiento', ha avanzado hasta incorporar tesis más osadas en relación con las formas de humillación e irrespeto, el conflicto social, el progreso histórico y su relación con la justicia, la estructuración social y su relación con el reconocimiento; una teoría más compleja en la cual las categorías 'libertad' y 'patología social' han venido a ocupar un rol inexistente dos décadas atrás.

Así que los primeros mojones, orientados a demarcar su obra a partir de puntos de quiebre y convergencia entre su teoría y la de

pensadores de la justicia como Rawls, Sen, Young o Fraser, por un lado, o Horkheimer y Habermas, por el otro, pronto se han mostrado insuficientes. Para entender esto habría que revisar sus posturas metafilosóficas, que al tiempo lo distancian de la de la filosofía política centrada en la justicia. Alejamiento necesario para abrir campo a una 'filosofía social', y que lo separa también del programa original de la Escuela de Frankfurt, que ahora Honneth considera caduco. Y es notable cómo en todas estas reelaboraciones o ampliaciones de su filosofar sigue siendo central su diálogo creativo con un filósofo, que ya evidenció su centralidad en la teoría que conocimos en *Las luchas por el reconocimiento.* Se trata de Hegel, de quien ahora destaca facetas nuevas y en el cual se inspira para lo que llama su 'reconstructivismo normativo'. Tomando en cuenta la centralidad de la figura de Hegel en la evolución de la obra honnethiana como un todo, entonces, se podría intentar esta otra caracterización, igualmente insuficiente:

- Lo que hace Honneth es rescatar la categoría hegeliana de 'reconocimiento', que involucra tanto un entendimiento intersubjetivo de la formación de la identidad personal, como una explicación teórico-social de las causas del conflicto social. Reactualiza, entonces, la perspectiva hegeliana.

La caracterización es relativamente cierta, pero hay que hacer algunas precisiones, que ya hemos tratado en otro texto (ver bibliografía). La primera es que no todo el que apela a esa categoría está reactualizando la filosofía hegeliana. Esto se puede ilustrar con tres filósofos del campo anglosajón que, tratándose de cuestiones de justicia, han terminado por reivindicar como un acto justiciero al acto de reconocer. No lo hace Iris Marion Young, que ni siquiera usa el término (es Nancy Fraser que sustantiva lo que Young cree necesario para hacer justicia a los grupos), ni Fraser, que toma la categoría del

lenguaje político y académico norteamericano, ni Charles Taylor que, aunque sí la invoca en el sentido hegeliano (‘bien pronto viene a nuestra mente Hegel con su célebre pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu*’, dice en alguna parte), más bien está hablando de reconocimiento en el sentido usado por Fraser. Los tres están anclados en un campo problemático signado por las demandas de justicia de las identidades colectivas, el feminismo y el multiculturalismo.

La segunda precisión es que el recurso honnethiano de la categoría ‘reconocimiento’ no lo lleva al célebre pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Honneth no se subscribe a esa tendencia canónica (impuesta desde Francia por Jean Hyppolite y Alexander Kojéve y todavía vigente en Todorov, Taylor y otros) que, cuando habla de ‘reconocimiento’, no puede sino apelar a esa obra. Coincidiendo con Robert Williams y con Jürgen Habermas (de quien recibe más directamente la guía), Honneth se remite al *Sistema de la vida ética* de Hegel (1802). Y con esta precisión podemos volver a nuestra más reciente caracterización para ubicar mejor a Honneth respecto a Hegel y, de paso, respecto a la Teoría Crítica.

Honneth honra la tradición de la Teoría Crítica que, a diferencia del marxismo ortodoxo, encuentra en Hegel –de preferencia en el joven Hegel– una gran fuente de inspiración. Se lo podría entender mejor recons truyendo los lazos que llevan del Hegel de Lukács (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 1954) o de Marcuse (*Razón y Revolución*, 1941), al redescubrimiento habermasiano del Hegel de Jena.

En *Las luchas por el reconocimiento* Honneth no solamente reelabora, en clave ‘materialista’, lo básico de lo que el joven Hegel

había establecido, en clave ‘idealista’ en el *Sistema de la vida ética* (para lo cual se sirve, entre otras fuentes, de la teoría de Herbert Mead), sino que su reactualización de la filosofía hegeliana continúa hasta el presente, alejándose cada vez más de las lecturas que sobre ella habían adoptado no solo el marxismo, sino también la primera Escuela de Frankfurt, Habermas y él mismo en un momento anterior. Es lo que comienza a hacerse evidente en *Patologías de la libertad* (2001) y en *El derecho de la libertad* (2011). Lo que emerge en estas obras va poniendo en evidencia un giro metafilosófico que determina su nueva valoración del nexo entre la Teoría Crítica de la Sociedad y los procesos de emancipación social; giro que va configurando un nexo con una tradición que él identifica como filosofía social, para distinguirla de la filosofía política. Es desde allí que emprende un nuevo entendimiento de la obra de Hegel, de su sentido y alcance. Ahora propone un nuevo entendimiento de la *Filosofía del derecho* de Hegel, distinto al que primó en la vieja izquierda hegeliana (Bauer, Feuerbach, Marx), en el marxismo ortodoxo e incluso en la Escuela de Frankfurt. En lugar de ver esa obra como la expresión de un Hegel reaccionario y estatalista (razón para casi dejarla de lado), se propone ver en ella un modo de lidiar con el presente, un ejemplo de ese ‘reconstructivismo normativo’ del que antes se habló.

Dicho lo anterior de una manera muy general, conviene precisar, aun que también de una manera esquemática y más bien a guisa de enumeración, ciertos rasgos de la teoría honnethiana, que el lector o la lectora podrán ver mejor desarrollados en los artículos que componen este compendio.

1. Hasta cierto punto es lícito asociar a Honneth con la cuestión de la justicia y con el giro de la reflexión sobre la justicia hacia el tópico del reconocimiento. De una parte, es fácil asociarlo al giro que esa

reflexión ha dado hacia el tópico del reconocimiento, algo que emerge en *Spheres of justice* (Michael Walzer, 1983) y *Justice and the politics of difference* (Iris Marion Young, 1990), pero especialmente con dos textos que aparecieron en 1992: el ya mencionado *Las luchas por el reconocimiento*, de Honneth, y el ensayo *The politics of recognition* de Charles Taylor. Que la teoría de Honneth podría encajar en el debate sobre la justicia, se refuerza por la fama del debate ¿Redistribución o *reconocimiento?*, donde Nancy Fraser debate con Honneth, siguiendo las líneas de un dilema (que ella misma niega) que le sirvió para debatir en la década del 90 con Iris Young, y para su célebre ensayo ¿De la redistribución al reconocimiento?, recogido en *Iustitia Interrupta* (1997).

Pero, aunque se pueden encontrar algunas afirmaciones en la obra de Honneth en relación con la justicia, por ejemplo, aquella que afirma que aún la demanda de reconocimiento subsume dentro de ella las demandas de redistribución, la teoría de Honneth no es una teoría de la justicia, por ejemplo, al estilo de las de John Rawls, Bruce Ackerman, Robert Nozick o Martha Nussbaum. Si se quiere, la filosofía honnethiana está aún más alejada de esa preocupación por la moral que parece haber presidido la filosofía política a lo largo de la historia.

2. Honneth es un filósofo hegeliano, en primer lugar, por la remisión a la categoría hegeliana de ‘reconocimiento’. Pero tendría profundas discrepancias con la remisión (más bien omisión) de Taylor al pasaje hegeliano del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu*. La apelación a Hegel marca en buena parte no solo el distanciamiento de Honneth de la reflexión teórico crítica clásica (aunque coincide con la preferencia de Lukács por el joven Hegel), sino también con la más clásica remisión a la teoría

hegeliana del reconocimiento (aquella que se detiene en el mencionado pasaje de la *Fenomenología).* Su remisión va más atrás de la *Fenomenología;* procede de una sugerencia habermasiana, que Honneth explota más allá de Habermas (y en parte también contra él) y lo inscribe dentro del proceso de la renovación del programa de la vieja Escuela de Frankfurt.

En otras palabras, Honneth es un filósofo que se ocupa del reconocimiento, pero no de una manera exclusivamente normativa, sino como aspecto de una teoría social. Su evolución lo ha llevado a proponer un rescate de esa forma de filosofar que él llama filosofía social, cuya génesis encuentra en Rousseau y los padres de la sociología, y en la cual también inscribe a Hegel. Así como Rawls planteó una separación de la filosofía política con respecto a la filosofía moral, Honneth plantea una con respecto a la filosofía política. Pero también un distanciamiento con respecto a la Teoría Crítica clásica. Le apuesta a un método de reconstructivismo normativo para ver cómo la crítica inmanente aparece ligada a los conflictos sociales.

3. La moral y la justicia, en principio desalojados de la filosofía social honnethiana, están presentes de otra manera. Por una parte, Honneth ha pretendido explicar el conflicto social en términos morales; existe una dimensión moral en la génesis misma del conflicto; él se genera a partir de una 'herida moral', y esta herida tiene que ver con la negación de reconocimiento. Por otra parte, si bien Rawls se ha negado a construir una teoría de la justicia al modo de Rawls, incluso a dialogar con ese tipo de teorías en sus propios términos, ha terminado por sorprender al sostener que la *Filosofía del derecho* de Hegel debe ser leído como un libro de justicia.

Así las cosas, más que en estrecha cercanía con la reflexión contemporánea de la justicia, la obra de Honneth debería ser apreciada, ante todo, en el proceso evolutivo de la Teoría Crítica. Como Habermas, Honneth emprende su proceso teórico revisando las limitaciones de la Teoría Critica clásica. Y revisando incluso la renovación que ya ha intentado el propio Habermas.

Delfín Ignacio Grueso
Agosto de 2018

Notas

[1] En alemán se había publicado en 1992 bajo el título *Kampf um anerkennungm*. En inglés se tradujo en 1995 con el nombre de *The struggle for recognition: the moral gramar of social conflicts. F*ue publicada por MIT Press.

[2] Fue publicado en alemán en 2001 como *Leiden an unbestimmtheit*.

[3] En alemán fue publicado en 2011 como *Das recht der freiheit,* Suhrkamp. En francés esta obra fue traducida en 2008 bajo el nombre *Les patologies de la liberté. Una reactualización de la philosophie du droit de Hegel,* La Découverte.

[4] Fue publicado en alemán en 2015 como *Die idee des sozialismus. Versuch einer aktualisierung.*

[5] Por ejemplo, los estudios habermasianos, que explican la relativamente rápida traducción al inglés de *The critique of power. Reflective stages in a Critical Social Theory,* The MIT Press, 1991, donde Honneth estudia la Teoría Crítica en relación con Habermas y Foucault (que en alemán se había publicado en 1985 con el título *Kritik der macht, suhrkamp verlag*).

JUSTICIA Y RECONOCIMIENTO
Sobre el fundamento moral de la crítica de la sociedad [1]

Miguel Giusti

Una de las causas principales del eco obtenido por el concepto de reconocimiento en los debates de la ética y la filosofía política contemporáneas ha sido, sin duda, la esperanza de superar, con su ayuda, las limitaciones de la concepción tradicional de la justicia frente a los patrones de exclusión asociados a motivaciones culturales o identitarias. En efecto, hasta en sus versiones más radicales, el paradigma moderno de la justicia parecía orientarse casi exclusivamente hacia la cuestión de la distribución equitativa de los bienes y consideraba irrelevantes, o no daba cabida, a reivindicaciones de género o de tipo cultural. El concepto de reconocimiento, en cambio, parece cortado a la medida para acoger y articular teóricamente las reivindicaciones mencionadas, pues las interpreta como demandas moralmente justificadas de aceptación de un modo de ser o una forma de vida sobre la base de las expectativas normativas que ofrece en principio el propio modelo intersubjetivo del reconocimiento. Eso fue precisamente lo que destacaron, de manera directa o indirecta, las dos publicaciones, ya ahora clásicas, sobre el tema del reconocimiento, que aparecieron simultáneamente en el año 1992: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor (1993) y *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997), aun cuando, como se sabe, transiten luego por pistas diferentes.

Ahora bien, la contraposición aquí sugerida entre justicia y reconocimiento podría llevar, y de hecho ha llevado, a imaginar muchas formas de relación entre dichos conceptos, ya sea buscando su complementación recíproca, o la subordinación de uno de los conceptos al otro, o sosteniendo incluso que cualquiera de ellos, debidamente entendido, contiene ya implícitamente los reclamos que el otro hace aparecer como novedosos. Un buen ejemplo de esta diversidad de fórmulas de conciliación, o de divergencia, es el conocido intercambio de opiniones que sostuvieron hace unos años Axel Honneth y Nancy Fraser al respecto (2006). Hay dos aspectos de aquel debate que me parecen particularmente ilustrativos: 1) que, aun admitiendo ambos autores la necesidad de diferenciar conceptualmente en tre sí las demandas de justicia y de reconocimiento, se produjera un enfrentamiento radical entre sus posiciones en función precisamente de si consideran que es el concepto de reconocimiento el que debería absorber teóricamente las cuestiones de la justicia (Honneth), o si es más bien al revés: que las demandas identificadas por el modelo del reconocimiento deberían, en última instancia, ser subsumidas por el concepto más general de la justicia (Fraser). 2) Llama la atención, igualmente, que el libro nos ofrezca, en realidad, no la historia de un acuerdo, sino de un desacuerdo conceptual profundo, que parece tener como causa última la cuestión de la justificación de la crítica social o, dicho en términos más abstractos, el problema de la normatividad moral. En efecto, si Nancy Fraser no está dispuesta a aceptar el primado del reconocimiento, es precisamente porque cree que de esa forma se pierde la fuerza normativa de los principios éticos, cuya validez universal hace posible precisamente la crítica social. Si Axel Honneth, por su parte, no considera convincente la perspectiva deontológica con la que se quiere dar prioridad al concepto de justicia, es porque piensa que de ese modo solo se reproduce el apriorismo y la abstracción con

que suelen concebirse en la modernidad las teorías de la justicia.

Es a tratar esta cuestión de la normatividad moral de la filosofía social que quisiera dedicar las siguientes reflexiones. Me apoyaré, para ello, en algunas de las tesis que defiende Axel Honneth en su último gran libro sistemático, *El derecho de la libertad* (2011/2014)[2], aunque las abordaré prestando atención, específicamente, al problema de fondo que menciono. En un primer momento, mostraré que la tesis de Honneth acerca de la preeminencia del reconocimiento sobre la justicia, en la que naturalmente sigue insistiendo, reposa ahora con más claridad sobre un tercer elemento, a saber, sobre la interpretación del concepto de libertad. Qué entendamos por justicia es algo que depende, pues, de lo que concibamos previamente por libertad. Pero siendo la libertad una noción de contenido variable a lo largo de la época moderna, solo una visión orgánica o comprehensiva de la misma –como la que ofrece el concepto de reconocimiento (o de libertad social)– podrá, en su opinión, proveernos de un sentido cabal de la justicia (de la justicia social). En un segundo momento, fijaremos la atención sobre el problema metodológico que trae consigo la caracterización conceptual de este modelo de libertad social, es decir, sobre el hecho de que ella pretenda obtenerse no por medio de una "construcción" postuladora de principios universales, sino por medio de una "reconstrucción normativa" de los valores ya contenidos en las instituciones de la sociedad. Veremos cuáles son los momentos centrales de esta opción metodológica que Honneth extrae de un diálogo polémico con la posición de Hegel. Finalmente, en un último paso, nos ocuparemos, específicamente, de la fuente de la normatividad de esta concepción del reconocimiento. Expondremos y discutiremos entonces lo que Honneth propone como un "movimiento en espiral" (*Spiralbewegung*) de la crítica social.

1. La libertad como eje de la comprensión de la justicia

Quizás convenga empezar recordando algo evidente, aunque se suela perder de vista en la discusión que comentamos, y es que el concepto de justicia surge en el marco de una concepción sustancialista de la ética, pese a lo cual varios de sus rasgos formales o estructurales se han mantenido inalterados hasta hoy. La *República* de Platón y la Ética a Nicómaco de Aristóteles constituyen, sin duda, un primer marco sistemático explicativo y aún valioso para la comprensión de la justicia. Algo de razón tenía, pues, Alasdair MacIntyre (1994), cuando protestaba por la pretensión de los intérpretes contemporáneos de reservar para la ética moderna o la ética kantiana la denominación de "Ética de la *justicia*", contraponiéndola a la "Ética de la *felicidad*", bajo el supuesto de que esta última noción, la "felicidad", caracterizaría a la concepción de los antiguos (MacIntyre, p. 118ss.). Esto sería, en su opinión, un sinsentido si se quisiera así sostener que el concepto de justicia estaba ausente de la ética antigua, o incluso si se quisiera afirmar que entre ambos conceptos –el de justicia y el de felicidad– habría una suerte de exclusión recíproca. Muy por el contrario –piensa MacIntyre–, solo en el marco de una visión de la vida buena, o de la vida felizmente realizada, puede adquirir sentido la idea de justicia, pues solo en él existe el criterio ético que nos permite resolver el dilema principal contenido en esta noción, a saber, que *le corresponde* a cada quién.

La referencia a MacIntyre no es meramente retórica. Como veremos a continuación, y aunque pueda parecer provocador, hay al menos un sentido en que su interpretación de la justicia se emparenta con la de Axel Honneth. Debería sernos claro, en todo caso, que la idea de justicia en la antigüedad estaba indisolublemente asociada a

una concepción ética fuerte, es decir, a un sistema jerárquico de valores y prácticas socialmente compartidos. Tanto para Platón como para Aristóteles, la justicia es una virtud o un principio que debe permitirnos establecer *qué* se debe distribuir, entre *quiénes*, en qué *proporción*, por *decisión de quién* y con qué *criterio*[3]. Para articular su respuesta a todas esas preguntas, Platón recurre a un sistema ideal de valores, supuestamente inscrito en la naturaleza (y en la razón) humana y cree, por eso, poder afirmar con pleno sentido que la justicia consiste en que cada cual reciba lo que *le corresponde por naturaleza*[4]. Aristóteles, por su parte, compartiendo en buena medida la cosmovisión ética y la concepción de naturaleza humana (racional) de Platón, pone el énfasis en el *mérito*, en la *areté*, y por eso su idea de la justicia es claramente meritocrática, acorde con una forma de gobierno aristocrática, a diferencia de la forma monárquica que favorecía su maestro y antecesor.

Es claro que esta concepción sufre una transformación radical en la modernidad cuando se introduce en ella, como criterio central, el valor o el principio de la libertad individual. No necesariamente se abandona el marco formal de la definición de la justicia al que hace alusión la serie de preguntas anteriormente mencionadas (*qué* se debe distribuir, entre *quiénes*, en qué *proporción*, por *decisión de quién* y con qué *criterio*), pero se replantea, sí, por completo su interrelación, dado que ahora el *quiénes*, así como la *instancia de decisión*, corresponden a todos los seres humanos sin distinción, concebidos como seres racionales libres, con autonomía individual. Para definir en qué consiste la justicia, hará falta, desde entonces, precisar primero en qué consiste la libertad y cómo ella permite articular entre sí las diferentes exigencias o dimensiones vinculadas a su ejercicio.

Entre todos los valores éticos que llegaron a imperar en la sociedad

moderna y que desde entonces compiten por una posición dominante –escribe Honneth en las primeras páginas de su libro–, solo uno era apto para moldear de manera duradera el ordenamiento institucional de dicha sociedad: la libertad entendida como la autonomía del individuo. (2011, p. 35; 2014, p. 29)[5]. Tomemos nota, por el momento, a cargo de discutirlo más adelante, de que Honneth está refiriéndose a la libertad como un "valor ético" (un "*ethischer Wert*") y no como un "principio moral", siendo esto último lo que sería esperable de un filósofo moderno que afirma la libertad tomando distancia de cualquier concepción de la vida buena. En todo caso, lo que queda claro en su posición, es que la libertad es el eje en torno al cual gira la organización entera de la sociedad, incluyendo, por supuesto, el sentido en que se pueda hablar en ella de *justicia*.

Pero de la libertad tenemos en la modernidad diversas definiciones y/o tradiciones, lo que significa que debemos someter a criba el problema y buscar una caracterización conceptual verdaderamente convincente, que nos permita, además, resolver la cuestión concomitante acerca del sentido de la justicia. Como se sabe, esta es la razón principal por la que Honneth recurre a la *Filosofía del derecho* de Hegel: porque en ella encuentra una articulación sistemática sugerente de las diferentes dimensiones del concepto de libertad, y porque esa síntesis es concebida por medio de un vínculo esencial con las prácticas y las instituciones que *moldean el ordenamiento institucional* de la sociedad que está empezando a surgir.

Siguiendo a Hegel, Honneth considera que la libertad posee tres dimensiones esenciales, claramente diferenciables entre sí, pero todas ellas necesarias, y que adquieren su sentido cabal solo si se las interpreta a partir de la última de ellas, que es la más completa o, en lenguaje hegeliano, la más "determinada". Estas tres dimensiones son la libertad *jurídica o negativa* (que Hegel describe en la sección *El*

derecho abstracto de su *Filosofía del derecho*), la libertad *moral o reflexiva* (correspondiente, en Hegel, a la "moralidad") y la libertad *social* (correspondiente a la "eticidad"). Hay varias diferencias significativas entre la caracterización hegeliana y la de Honneth, pero no todas son relevantes para nuestra discusión, por lo que solo mencionaremos estas últimas.

En primer lugar, Honneth quiere tomar distancia de la concepción metafísica de Hegel y por eso evita toda referencia a la teoría hegeliana del espíritu, así como a su *Ciencia de la lógica*[6]. Es precisamente por eso que se ve obligado a buscar una justificación metodológica alternativa, la llamada "reconstrucción normativa" de la libertad, de la que nos ocuparemos en el punto siguiente. Pero, además, hay algunas variaciones en la descripción más específica de esas tres dimensiones mencionadas, en particular de la libertad reflexiva y de la libertad social. Ello se debe, en mi opinión, principalmente a dos razones: 1) a que Honneth concede a la libertad reflexiva, que es en definitiva la concepción de Kant, un valor mayor y más decisivo que Hegel, y 2) a que la entera propuesta institucional y política de Hegel (el "Estado") es reemplazada por una ambiciosa propuesta de redefinición, con la ayuda de las Ciencias Sociales, del nuevo entramado de prácticas e instituciones que caracterizarían a nuestras sociedades contemporáneas al estar inspiradas en el valor de la libertad. Esto último, sobre todo, marca una distancia grande con el proyecto hegeliano y plantea ciertas reservas sobre la declarada pretensión de alejarse de una concepción puramente normativa. El fantasma de Kant está siempre presente en los giros hegelianizantes de Honneth.

En cualquier caso, no cabe duda de que Honneth quiere hacer suya la intuición hegeliana según la cual la libertad debe ser entendida

como un conjunto, o una síntesis, de determinaciones. Es más, interpreta la experiencia de la ausencia o de la extrapolación de alguna de estas determinaciones como la expresión de una carencia, ya sea individual o social, que según el caso se da a conocer como un padecimiento o como una patología social. Este proyecto de reapropiación de la teoría hegeliana de la libertad, siguiendo el hilo de la estructura de las determinaciones, se expuso inicialmente con claridad en su pequeño libro *Leiden an Unbestimmtheit* (*Padecer de indeterminación*) y es desarrollado ahora con mayor amplitud en *El derecho de la libertad*. En ambos casos, sin embargo, se prescinde deliberadamente de toda referencia al andamiaje especulativo en el que Hegel se basa para sustentar su propuesta de una síntesis de determinaciones (en particular de su definición de la estructura del "concepto" o "Begriff ").

No hace falta que exponga en detalle los rasgos distintivos de las tres determinaciones de la libertad, porque son materia conocida. Bastará que recuerde que con el concepto de libertad jurídica o negativa se quiere aludir a aquella dimensión que hace del individuo, considerado solo como un ser racional, la instancia última de decisión en los asuntos concernientes a la vida ética y social, lo que lleva a plantear, como contrapartida, que el orden social o el estado de derecho no son sino el resultado de un pacto, o un contrato social, sellado voluntariamente por los propios individuos con el encargo de hacer respetar su propiedad y sus libertades. El autor más emblemático de esta tradición es, sin duda, Thomas Hobbes. Honneth evita usar la palabra "autonomía" para referirse a esta dimensión, porque prefiere reservarla para la caracterización de la libertad reflexiva, pero es difícil imaginar esta idea de libertad sin asociarla con los dos rasgos esenciales implícitos en la idea de autonomía: la autodeterminación y el imperio de la ley (de una ley autoimpuesta). El asunto es relevante porque esta dimensión de la libertad constituye, verdaderamente, una

inversión ontológica de la idea antigua del orden social o el orden natural. El propio Hobbes se esfuerza por caracterizar su punto de vista en directa oposición a la legendaria tesis de Aristóteles (1985) según la cual "la *polis* es por naturaleza anterior al individuo"[7]. Muy por el contrario, ahora debe ser el individuo el que posea anterioridad, tanto en perspectiva ontológica como metodológica, lo que equivale a sostener que toda construcción social, sea esta la *polis*, el Estado o cualquier otro sistema de prácticas o instituciones culturales, o bien pierden su legitimidad o solo podrán obtenerla en la forma de un pacto que sea el resultado (es decir, que presuponga la anterioridad) del asentimiento de individuos libres.

Hay que concederle a Honneth, sin embargo, que el concepto de autonomía tiene una mayor amplitud de significaciones que las recientemente expuestas, y que ello se aprecia con claridad si dejamos el terreno de la dimensión meramente negativa y pasamos a la segunda de las dimensiones mencionadas, la de la libertad reflexiva o moral. Es razonable diferenciar conceptualmente este rasgo del anterior, porque aquí se expresa una idea más positiva del despliegue de la propia libertad, ya sea en una vertiente cívica, moral o estética, pero sin que ello implique el abandono de la perspectiva fundacional de la autonomía individual. En el primer plano aparece ahora la proyección de la propia capacidad personal de decisión (el *para qué* de la libertad), proceso en el cual se combinan elementos estructurales tales como la conciencia de la responsabilidad, el sentido del deber, la búsqueda de la felicidad personal o el compromiso con la defensa del propio ideal de libertad. Los autores más emblemáticos son, en este caso, Rousseau (para la vertiente cívica), Kant (para la vertiente moral) y Herder (para la vertiente estética). En el centro de esta dimensión de la libertad se halla el concepto de *dignidad humana*, a través del cual se otorga valor moral al principio de la autonomía individual, se establece, en consecuencia, el deber de defenderla, y se

concibe un sistema de derechos extensivo a todos los seres humanos por el solo hecho de ser humanos (de poseer dicha dignidad). No es fácil conciliar entre sí las diferentes ramificaciones posibles de esta dimensión del problema, pero es claro que también, a través de ellas, se refuerza tanto el giro subjetivista, como el principista, que se producen en la concepción moderna de la libertad y, junto con ella, por supuesto, en la concepción de la justicia.

La tercera dimensión es naturalmente la decisiva, pero esta implica, por así decirlo, un salto conceptual arriesgado que nos trae de vuelta al problema de la normatividad moral. La llamada "libertad social" (la libertad hegeliana de la "eticidad"), en sentido estricto, más que solo una dimensión, es un modo de articular globalmente entre sí las tres dimensiones y de otorgarles una pertinencia orgánica relativa. Se trata, en palabras de Hegel (1975), de una "libertad realizada" o de una "libertad que ha devenido mundo existente" (p. 195ss)[8], es decir, de un conjunto de prácticas o instituciones producidas en principio por la autonomía individual (o colectiva) y que cumplen la doble función de encarnar y posibilitar socialmente el valor de la libertad. Las dos cosas son esenciales y parecen constituir un círculo virtuoso (o vicioso): las instituciones son un producto de la voluntad y la decisión racionales de los individuos, pero para que los individuos puedan producirlas, han debido primero ser socializados en ellas, educando su libertad. Honneth refuerza esta interacción entre institucionalidad e intersubjetividad poniendo el acento en el concepto de "reconocimiento", lo que constituye una lectura peculiar, u original, de la obra hegeliana. En efecto, el proceso del reconocimiento recíproco posee, de un lado, un componente claramente intersubjetivo (la realización de las metas del otro es una condición de la realización de mis propias metas), y, del otro, un componente visiblemente institucional (para que los individuos alcancen el reconocimiento, es

preciso que existan prácticas sociales concretas que lo hagan posible y lo garanticen).

Ahora bien, para que esta concepción no se aplique o se extienda a cualquier forma de sociedad o de cultura –como lo han pretendido hacer, por ejemplo, algunos comunitaristas[9]–, sino precisamente solo a las instituciones de la modernidad, Hegel echa mano a una serie de presuposiciones lógicas, hermenéuticas y teleológicas, en particular a su filosofía del espíritu y de la historia. Al tomar distancia de todo ese sistema categorial, Honneth debe imaginar un nuevo tipo de aproximación metodológica que le permita defender su tesis de la libertad social, pero sin perder la fuerza normativa de los principios morales, es decir, sin perder la posibilidad de una crítica social inmanente. Es hora, pues, de que expongamos brevemente en qué consiste la "reconstrucción normativa" que requiere una teoría de la justicia de este tipo.

2. La reconstrucción normativa de la teoría de la justicia

Desarrollando una intención programática que se había hecho explicita ya desde su libro *Padecer de indeterminación*, escribe Honneth ahora: "He querido seguir el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel en el sentido de desarrollar los principios de la justicia social en la forma de un análisis de la sociedad…" (, 2010, p. 9; 2014, p. 9). Hay aquí, como es obvio, el propósito de reformular en lenguaje propio lo que sería, en su opinión, el núcleo de la posición de Hegel, y también, por cierto, el deseo expreso de deshacerse de la carga pesada que traen consigo, aparentemente, las presuposiciones del idealismo especulativo; "para nosotros, hijos de una época ilustrada y materialista, escribe, esas presuposiciones son

ya inimaginables” (Honneth, 2010, p. 17; 2014, p. 16). Como vemos, pues, la intuición central que se extrae de la *Filosofía del derecho* de Hegel es la original y afortunada síntesis entre *teoría de la justicia* (*Gerechtigkeitstheorie*) y *análisis de la sociedad* (*Gesellschaftsanalyse*), o, dicho en otras palabras, el intento por construir una teoría de la justicia (o de la libertad) que no se mantenga en el ámbito de las normas abstractas de la moral, sino que se obtenga del análisis de las realidades y las instituciones sociales de la modernidad.

En la introducción a su libro, Honneth ofrece una presentación sucinta de las “premisas” metodológicas que harán comprensible la intención sistemática que acabamos de comentar. Menciona cuatro premisas principales, a las que me voy a referir brevemente, porque nos serán útiles para abordar enseguida la cuestión de la fuente de la normatividad moral.

La primera premisa es que todas las sociedades, naturalmente también la contemporánea, se desarrollan o reproducen institucionalmente a través del implícito reconocimiento de valores e ideales comunes; él mismo señala, en ese sentido, que las sociedades comparten un *ideal de vida buena* (Honneth, 2010, p. 30; 2014, p. 34). La segunda premisa es que una teoría de la justicia solo debería asumir como punto de referencia moral los ideales o valores que poseen carácter normativo dentro de dichas sociedades, en el sentido que se aspira a su realización en las instituciones o prácticas en ellas existentes. La tercera premisa se refiere a lo que propiamente busca Honneth en el texto –una teoría de la justicia como análisis social–, lo que ahora se expresa como una “reconstrucción normativa” (*normative rekonstruktion*) de la sociedad, es decir, la selección y reconstrucción normativa de las instituciones o las prácticas de la sociedad que

contribuyen verdaderamente a asegurar la realización de sus valores e ideales. Finalmente, la cuarta premisa añade a lo anterior la convicción de que la reconstrucción de la racionalidad social, también en línea hegeliana, no debe restringirse a convalidar las instituciones realmente existentes, sino a mostrar de manera crítica en qué medida ellas logran realizar de manera plena o satisfactoria los valores que supuestamente encarnan.

Estas cuatro premisas metodológicas tienen por finalidad, como se ha dicho, sustentar el proyecto de una “reconstrucción normativa” de las instituciones y los valores de la sociedad contemporánea con una clara inspiración hegeliana, y deben entenderse como una prolongación del intento por reactualizar las intuiciones básicas de la Filosofía del derecho en lo referente a la definición de la libertad como una totalidad estructurada y a la concepción de la sociedad como una forma de vida institucionalizada que encarna normas, valores e intereses.

No podemos dejar de advertir, sin embargo, que esta propuesta metodológica exhibe una forma de circularidad de la que podría estar ausente el elemento propiamente normativo, es decir, una jerarquía de los valores o ideales en juego que haga posible no simplemente la reproducción de las prácticas sociales, sino, sobre todo, su continua corrección en una cierta dirección. A ello se refiere el propio Honneth cuando comenta que “este procedimiento plantea naturalmente el problema de tener que justificar desde el inicio qué es lo que podrá valer como punto de referencia normativo de una reconstrucción del desarrollo social de este tipo” (2010, p. 120; 2014, p. 92). Para que nos quede claro qué suerte de planteamiento él desearía evitar, nos recuerda indirectamente una conocida caracterización de la filosofía moral de Michael Walzer[10], según la cual pareceríamos estar obligados siempre a elegir entre dos aproximaciones (“senderos”) a la vida ética:

o bien la *construcción* normativa de corte kantiano (el "sendero de la invención") o bien una *recons trucción* de tipo hermenéutico que solo cree poder encontrar en la tradición los principios morales que justifiquen o eventualmente cuestionen las instituciones realmente existentes (el "sendero de la interpretación") (Honneth, 2010, pp. 15-16; 2014, pp. 14-15)[11].

Para que la reconstrucción normativa no sea, entonces, meramente justificadora del *status quo*, para evitar, en otras palabras, una interpretación conservadora de esta aproximación, como la que suele ser sugerida por diversas corrientes comunitaristas o culturalistas, es preciso dar un paso más e identificar un criterio normativo que nos permita diferenciar y discriminar valorativamente entre sí las prácticas existentes en la sociedad que han de ser privilegiadas y las que han de ser criticadas. El método solo funcionará, afirma Honneth, "si se puede mostrar al menos indirectamente, a través de una comparación normativa con la historia precedente, que a estos valores establecidos les corresponde, además de la vigencia social, *validez moral* (…)" (Honneth, 2010, p. 120; 2014, p. 92)[12]. Es claro que se está admitiendo así la necesidad de encontrar, en el entramado de valores y de instituciones realmente existentes, un "punto de referencia normativo" que permita reconocer un rumbo positivo o progresivo de la evolución moral.

Pese a estos atisbos de principismo moral, Honneth no abandona el lenguaje aristotelizante para describir su empresa de la reconstrucción normativa. Esto puede apreciarse de modo claro cuando, en el curso de la misma argumentación, nos anuncia que toda teoría de la justicia depende enteramente de su vinculación con valores éticos o, en términos más generales, de una "idea del bien" ("eine Vorstellung des Guten"): "solo cuanto tenemos en claro cuál es la finalidad ética ("das

ethische Worumwillen") de nuestro actuar común, contamos con el punto de vista que nos brinda los patrones necesarios de la justicia de nuestras acciones" (Honneth, 2010, p. 121; 2014, p. 93)[13]. Debemos, pues, al parecer, compartir una idea del bien que condense y conjugue entre sí los valores que subyacen a las prácticas concretas de una sociedad y que dé sentido a lo que entendamos en ella por *justicia*. Se comprenderá mejor ahora, por qué nos permitimos al comienzo evocar las tesis de Alasdair MacIntyre y relacionarlas con nuestra discusión. Pero, a diferencia de lo que ocurre con los autores comunitaristas, no se puede aquí hacer competir en igualdad de condiciones a cualquier idea del bien, o de justicia, como si no hubiera algún principio moral de mayor validez que estableciera una jerarquía entre ellas. Ese principio o valor es, para Honneth (como lo era para Hegel), la libertad, entendida naturalmente como síntesis de determinaciones. Pero el modo en que lo expresa puede provocarnos sorpresa en más de un sentido: "Nosotros asumimos –nos dice–, junto con una serie de otros autores [Hegel, Durkheim, Habermas, Rawls], que en las sociedades modernas hay un único valor que constituye el fundamento de legitimación del orden social: (…) contribuir a que todos los sujetos accedan en igual medida a la libertad individual" (Honneth, 2010, p. 122; 2014, p. 93)[14].

Lo que nos produce sorpresa es, de un lado, que se "asuma" ("annimmt") la existencia de un valor superior y se lo vincule pragmáticamente al desarrollo de las sociedades modernas, sin hacer referencia a sus pretensiones de validez en relación con otras tradiciones culturales, y de otro lado, que se dé de él una formulación tan peculiar, ciertamente no así de clara en Hegel, a saber, que el valor reside en promover el acceso de todos los sujetos al ejercicio de su libertad individual. Llegamos así al último punto de nuestra reflexión, que consiste en preguntarnos por la fuente de la normatividad de aquel principio y por la procesualidad que la crítica social que permite.

3. Procesualidad y espiral de la crítica social

Con los elementos de juicio que se han ido exponiendo hasta el momento, podemos al menos afirmar, con mayor claridad, en qué consiste la justicia. Dado que la definición de esta reposa sobre una concepción ética de la vida en la que la libertad es el valor central, pero dado igualmente que la idea más cabal de libertad es aquella que encarna en instituciones el modelo intersubjetivo del reconocimiento, la justicia consistirá en someter a examen estas instituciones con el objetivo de otorgar y garantizar realmente a todos los individuos la posibilidad de participar en prácticas de reconocimiento recíproco en todas las esferas de su vida social. Este es, nos dice Honneth, "el núcleo de la idea de justicia social" (Honneth, 2010, p. 115; 2014, p. 88).

No obstante, habiendo desaparecido del horizonte de reflexión, la referencia a una visión teleológica como la que sostenía la convicción hegeliana de la existencia de un progreso de la conciencia de la libertad en la historia, y habiéndose renunciado, al menos aparentemente, a postular (a "construir") la validez universal de los principios morales, cabe preguntarse si la empresa de la reconstrucción normativa logra verdaderamente sostenerse sin el respaldo de dichos soportes. Por lo que hemos visto, no parece que Honneth llegue a prescindir por completo de estas presuposiciones. En cuanto a la idea de un progreso de la historia, él mismo declara que aun despojando a la *Filosofía del derecho* de sus fundamentos metafísicos, seguimos preservando "un resto considerablemente grande" (Honneth, 2010, p. 112 / 2014, pág. 86)[15] de la confianza histórica que esa obra nos manifiesta. Y para ilustrar en qué sentido, aunque sea uno *débil*,

podemos aún seguir asumiendo la convicción de que la humanidad experimenta un progreso moral. Lo anterior nos remite a un escrito suyo titulado, precisamente, *La ineludibilidad del progreso* ("Die unhintergehbarkeit des fortschritts") (Honneth, 2009, pp. 9-25), en el que se ocupa de la filosofía de la historia de Kant. Son dos, principalmente, los argumentos que él desea extraer de allí, ambos de naturaleza más bien pragmatista: de un lado, que para una conciencia ilustrada que examina el curso de la historia, es plausible imaginar que la humanidad lleva a cabo un paulatino aprendizaje acerca de la ampliación de sus derechos; y, de otro, que quienes han crecido bajo los ideales de la Ilustración, aun no teniendo certezas sobre el futuro, se comprometerán con empeño en la construcción de una sociedad más justa. Se trata, pues, de una versión muy atenuada de teleología histórica. Es sorprendente, sin embargo, que en una obra tan ambiciosa sobre la libertad y la vida ética no se plantee explícitamente el problema de la relación entre las culturas.

Pero ya hemos visto que, en su reconstrucción normativa, Honneth oscila entre la confianza en el progreso de la historia y la convicción de que hay valores éticos que poseen validez intrínseca o superioridad moral con respecto a valores precedentes –y, en consecuencia, habría que decirlo, con respecto a cosmovisiones anteriores o contemporáneas rivales-. Este ha sido el caso, precisamente, de ese "único valor" que constituye el fundamento de legitimación de la sociedad moderna o contemporánea: el acceso de todos los individuos a participar en instituciones que les permitan el ejercicio de su libertad individual. No hay, en sentido estricto, una justificación epistemológica de la validez o la superioridad moral de dicho principio, pero su defensa pareciera presumirla.

Esta oscilación entre teleología débil y principismo moral inconfesado, entre la tímida confianza en el progreso de las

instituciones de la sociedad y la firme convicción sobre la validez del principio de la libertad, le permite a Honneth caracterizar de manera original la fisonomía de las prácticas sociales de reconocimiento en la sociedad contemporánea. Lejos de seguir a Hegel en su intento de plasmar la realización de la libertad en la organización constitucional de un Estado, e incluso, lejos de proponerse describir un conjunto de instituciones modélicas para el ejercicio de la autonomía, lo que vemos es que la fuerza de la libertad social reside en la constitución de una "voluntad democrática" comprometida en renovar incesantemente el marco institucional de su realización. Se trata, nos dice Honneth, de un proceso permanente dotado de "un dinamismo, una apertura y una transgresividad" (2010, p. 115; 2014, p. 88), tales que no es posible considerar siquiera conceptualmente que pueda llegar a su culminación.

La institucionalización de las prácticas sociales es siempre necesaria y presupuesta en el modelo, pero lo es casi en un modo solo provisional. Los reclamos de la libertad negativa o las aspiraciones morales de la libertad reflexiva, vale decir, sus demandas de nuevos espacios de reconocimiento público o reconocimiento recíproco, pueden someter a cuestionamiento, sin cesar, el estadio provisorio en que se encuentre la libertad social o aquel en el que ella se exprese a través de las instituciones realmente existentes. El dinamismo del proceso reposa, en efecto, sobre la relación dialéctica permanente entre el ideal ético comprehensivo de la libertad y las formas concretas e históricas de su realización. La crítica social se desenvuelve como un "movimiento en espiral" (Honneth, 2010, p. 115; 2014, p. 88)[16] en un proceso sin reposo cuyo motor es el "único valor" del acceso a la justicia del reconocimiento.

Pese a la distancia que se ha permitido tomar con respecto a la

solución institucional que da Hegel al problema en cuestión, Honneth cree compartir con él la intuición de que la justicia en la modernidad está sujeta a este tipo de procesualidad. En su opinión, Hegel mismo habría concebido su Teoría de la Eticidad como un proceso abierto y permeable a los cambios que habrían de presentarse en el futuro, a consecuencia del dinamismo del principio de la libertad. "La *Filosofía del derecho* habría sido un libro pensado, por el propio Hegel, no para toda la historia restante de la humanidad sino solo para la estación intermedia de su propio presente" (Honneth, 2010, p. 116; 2014, p. 89).

Bibliografía

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea* (Julio Pallí Bonet, traductor). Madrid: Gredos.

Aristóteles (2005). *Política* (María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, ed.). Buenos Aires.

Fraser, N., & Honneth, A. (2006). ¿Redistribución o *reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

Giusti, M. (2003). Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas? En *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*) (pp. 245-262). Lima: PUCP.

Giusti, M. (2014). ¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel? En *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la* Filosofía del derecho *de Hegel*. Madrid-Lima: Anthropos, PUCP.

Hegel, G. F. W. (1975). *Principios de la Filosofía del derecho* (Juan Luis Vermal, traductor). Buenos Aires: Sudamericana.

Hobbes, T. (2001). De las causas, generación y definición de un Estado. En *Leviatán*, (Carlos Mellizo, ed.) (p.153 ss). Madrid: Alianza Editorial.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2009). La ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (pp. 9-25). Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriβ einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática (*Graciela Calderón, traductora). Buenos Aires: CI/Katz.

MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Madrid: Eiunsa.

Platón. (1990). *República*. En *Diálogos* (vol. IV) (Conrado Eggers, traductor). Madrid: Gredos.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: FCE.

Walzer, M. (1993). Tres senderos de la moral. En *Interpretación y crítica social* (pp. 7-36). Buenos Aires: Nueva Visión.

Notas

[1] Una versión preliminar de este artículo, con el título *Justicia, libertad y crítica social*, ha sido enviada para su publicación en el Anuario del Grupo de Investigación y Discusión Filosófica Internacional (Gidfi).

[2] Citaré en adelante ambas ediciones, primero la alemana (2011) y luego la española (2014). Propondré ocasionalmente algunas modificaciones de la versión española.

[3] Como se sabe, el libro V de la *Ética a Nicómaco* (1985) está dedicado al tratamiento de la justicia, y allí se ofrece el marco conceptual en el que aparecen, naturalmente no del modo aquí planteadas, todas estas preguntas.

[4] Aunque el problema de la justicia es abordado en diferentes diálogos platónicos, no cabe duda de que la obra más sistemática al respecto es la *República* (1990). En ella, además, se plantea una analogía entre la justicia en el individuo y la justicia en la sociedad (en la *polis*), que habría de tener una enorme repercusión en la historia de la filosofía y que se actualiza hoy nuevamente en la teoría del reconocimiento del propio Axel Honneth.

[5] En la versión española debe haber existido una confusión en la traducción de estas líneas, porque en el lugar de la expresión *ordenamiento institucional* (institutionelle ordnung) aparece otra muy diferente: *nuestra idea de la justicia*. El sentido de la oración cambia entonces por completo.

[6] He desarrollado esta cuestión en mi artículo*: ¿Se puede prescindir de la Ciencia de la lógica en la Filosofía del derecho de Hegel?* (Giusti, 2014, pp.124-134).

[7] *Cf.*, entre otros pasajes, el capítulo 17 del *Leviatán*, *De las causas, generación y definición de un Estado* (Hobbes, 2001, p. 153ss). La sentencia de Aristóteles se encuentra en el primer libro de su *Política*, 1253a19-20.

[8] *Cf.* Hegel, G. F. W. (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. § 142 (p. 195ss.).

[9] He tratado de explicar la diferencia entre la concepción comunitaria de los comunitaristas y la de Hegel en mi artículo *Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?* (Giusti, 2003, pp. 245-262).

[10] *Cf*. Walzer, M. (1993). Tres senderos de la moral (pp.7-36).

[11] Es sabido que Walzer propone, en realidad, tres senderos de la moral, el primero de los cuales, no mencionado aquí, es el "sendero del descubrimiento", pero Honneth lo asimila, no sin razón, al de la "interpretación", dado que se trata efectivamente de una reconstrucción hermenéutica que prescinde deliberadamente de la referencia a la autonomía de la libertad.

[12] Traduzco con "vigencia social y validez moral" la frase de Honneth: "soziale Geltung und moralische Gültigkeit" (las cursivas son mías). La traducción española pone más bien: "validez social y vigor moral", lo que se presta a equívocos.

[13] En este caso, la traducción española es muy extraña. Traduce "das ethische Worumwillen" por "la ética consideración por otro", lo que, además de ser incorrecto, hace incomprensible la oración. Yo he preferido traducir "Worumwillen" por "finalidad", pero hay otras versiones en castellano, como "causalidad", "teleología" o "por mor de qué". Se trata de la expresión alemana empleada, en efecto, para traducir el principio ordenador de la Ética a Nicómaco.

[14] He modificado ligeramente la traducción.

[15] "Ein hinreichend grosser Rest von diesem geschichtlichen Vertrauen", escribe Honneth. En la traducción española se ha glosado el párrafo, de manera que no aparece traducida literalmente la expresión "un resto considerable grande" (Honneth, 2010, p. 112; 2014, p. 86).

[16] La expresión usada por Honneth es "Spiralbewegung". En la traducción española se lee: "movimiento helicoidal".

EL LUGAR DE LA SENSIBILIDAD MORAL EN LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DE AXEL HONNETH

Ángela Calvo de Saavedra

En las últimas tres décadas se percibe un cambio en las "categorías" y en el "objetivo normativo" de la filosofía política, que puede caracterizarse como un desplazamiento de la "redistribución" al "reconocimiento" y a la sustitución de la eliminación de la desigualdad como fin primordial por la prevención del menosprecio. Estos dos giros implican una redefinición de la justicia a la luz del criterio de la dignidad de todos los miembros de la sociedad, vinculada con la autorrealización. ¿Por qué? Según Axel Honneth (2010), no por un desencanto frente a las promesas marxistas y p. 12) de los actores sociales.

De modo más radical, afirma Honneth (2007), "más allá" (o más acá) de toda consideración de justicia, "la deliberación en la esfera pública democrática se enfrenta una y otra vez con temas y desafíos que la obligan a preguntarse si determinados desarrollos sociales pueden ser interpretados como deseables" (p. 147). Su cuestionamiento a la reducción de la crítica de la sociedad al criterio normativo de justicia, es que la crítica "ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al quebrantamiento de principios de justicia de validez general"; fallos que denomina "patologías sociales" (Honneth, 2007, p.

147). Para precisar el concepto, se trata de perturbaciones en el plano reflexivo de prácticas sociales, que distorsionan la cooperación social. “Las patologías sociales representan el resultado de la vulneración de una racionalidad encarnada como ‘espíritu objetivo’ en la gramática normativa de los sistemas de acción institucionalizados” (Honneth, 2014, p. 153).

La pretensión de la teoría del reconocimiento es descriptiva y normativa: i) por un lado, proveer una explicación –alternativa a la lucha de intereses individuales– de la motivación de los conflictos sociales y del sentido de la evolución social, en términos de su “gramática moral”; ii) por otro lado, dar cuenta de la génesis y la justificación del punto de vista moral. En los dos ámbitos, la sensibilidad moral ocupa un papel destacado, que intentaré explicitar con referencia a tres problemas centrales:

1. El fenómeno moral-punto de partida inmanente.

2. La motivación moral de la lucha política-interpretación de la evolución social.

3. La obligación moral-principios normativos.

Como heredero de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt, Honneth (2011) insiste en la exigencia de hallar un punto de partida inmanente en la experiencia mundo-vital, un hecho precientífico, desde el cual se pueda verificar el horizonte normativo, el deber ser. “(…) si la teoría no solo quiere afirmar genéricamente los criterios morales que sirven de base para su crítica de la sociedad, tiene que demostrar formas empíricamente operantes de moralidad, a las que se pueda referir de manera

fundamentada" (p. 55).

Se trata de encontrar potenciales normativos en la interacción social en el mundo de la vida cotidiana, cuando en la historia se ha desdibujado un agente colectivo de los movimientos sociales. Al atender a la experiencia de grupos oprimidos de la sociedad, confirma Honneth (2011ª) que "la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales" (p. 60) que, aunque no están sistematizadas en principios de justicia, tienen "un sustrato cognitivo" (p. 60) que se puede denominar "conciencia de injusticia" (p. 60), concepto que denota la presencia "de una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada" (p. 60) y no una consistencia argumentativa de principios axiológicos positivos.

De modo que es la sensibilidad moral, "el sentimiento de injusticia", ese punto de partida inmanente exigido para la articulación del horizonte de la crítica: existe "un nexo estrecho entre las vulneraciones cometidas a las suposiciones normativas de la interacción social y las experiencias morales que los sujetos hacen en sus comunicaciones cotidianas" (Honneth, 2009a, pp. 262-263). Las expectativas morales implícitas en este sentimiento pueden leerse en términos recognoscitivos, puesto que "al negársele a una persona el merecido reconocimiento, el afectado reaccionará en general con sentimientos morales que acompañan la experiencia del desprecio, con pena, rabia o indignación" (Honneth, 2009a, pp. 262- 263). El aumento de la sensibilidad moral y el refinamiento consecuente de las demandas morales es resultado de un aprendizaje social, típicamente moderno, de formas de actualización institucionalizadas del valor crucial emergente: la libertad, entendida como autonomía del individuo.

La teoría del reconocimiento, como reformulación conceptual de la Teoría Crítica de la Sociedad, postula que:

> Son los múltiples esfuerzos de una lucha por el reconocimiento con los que una Teoría Crítica podrá justificar sus reclamaciones normativas: las experiencias morales que los sujetos tienen cuando son despreciadas sus reclamaciones de identidad constituyen, por así decirlo, la instancia precientífica que, al señalarla, permite demostrar que una crítica de las relaciones de comunicación sociales no carece totalmente de un soporte en la realidad social (Honneth, 2009a, pp. 270-271).

En este sentido, se puede proponer –para evitar el desacoplamiento típico entre la filosofía política y la dinámica de la sociedad, que en el caso de los padres de Frankfurt, denuncia como "déficit sociológico"– el desarrollo de principios de justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad, mediante una "reconstrucción normativa" que permita determinar hasta qué punto la comprensión moderna de la libertad ha alcanzado su plena realización en el mundo de la vida y, así mismo, calibrar las amenazas y patologías de las formas vigentes de libertad[1].

De la constatación del desprecio como núcleo del sentimiento de injusticia, deriva la necesidad, para una Teoría Crítica de la Sociedad hoy, de adoptar como punto de partida la descripción fenomenológica de las formas en que la sensibilidad moral es afectada por la injusticia en las situaciones de interacción cotidiana, de las vivencias de los actores sociales, muchas veces ni siquiera articuladas lingüísticamente, porque "los modos de representación de sentimientos sociales de injusticia no están libremente a disposición de los sujetos afectados, sino que están influidos y co-determinados por los múltiples mecanismos de dominio de clases" (Honneth, 2001, pp. 63-64). Las demandas morales están, por decirlo así, normalmente silenciadas,

naturalizadas.

1. Fenomenología negativa de la moral

El "punto de partida" de la moral del reconocimiento consiste en un análisis fenomenológico de los daños morales. En este "enfoque negativista" –porque típicamente lo que experimentamos es la ausencia del debido reconocimiento, la justicia es asíntota que nunca es vivencia plena, sino conciencia de lo que falta en el mundo de la vida, como ya lo decía Hume– "tiene un papel central la idea de que las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para explicar la conexión interna entre moral y reconocimiento" (Honneth, 2010, pp. 23-24).

En efecto, a partir de los criterios que usan los afectados para diferenciar de manera intuitiva, en las interacciones cotidianas, un delito moral de un simple caso de adversidad o violencia, circunscribiendo el primero a una actuación que los menosprecia intencionalmente en un aspecto esencial de su bienestar, se puede demostrar que es "la conciencia resultante de no ser reconocido en la propia concepción que uno tiene de sí mismo lo que constituye la condición del daño moral" (Honneth, 2010, p. 24).

Es fundamental destacar cómo el fenómeno moral se da en la sensibilidad, que opera como trascendental empírico, como "una especie de *a priori*" (Hoyos, 2012, p. 62) en las interacciones concretas y cotidianas, conformando una suerte de estructura intersubjetiva que articula y cohesiona el tejido social.

Las experiencias morales (…) se forman con la violación de reclamaciones

> de identidad adquiridas durante la socialización (…). La condición normativa previa de todo actuar comunicativo [es] que los sujetos se encuentran unos a otros en el horizonte de la expectativa recíproca de recibir reconocimiento como personas morales y por su desempeño social (…). Aquellos sucesos que en la vida social cotidiana se perciben como injusticia moral (…) los denominaré sentimientos de desprecio social (Honneth, 2009a, pp. 261-262).

Es evidente la “vocación comunicativa de los sentimientos morales” (Hoyos, 2012, p. 62). Ellos no son vivencias singulares azarosas, son expectativas compartidas a partir de la internalización de principios normativos que, al ser asumidos por la comunidad como valores y estar expresados como asíntota normativa en las instituciones sociales, hacen a la sensibilidad moral reaccionar ante su vulneración.

Honneth, deudor del paradigma del actuar comunicacional de Habermas, le cuestiona, empero, su ubicación del fenómeno moral en el desconocimiento del otro afectado como interlocutor válido en procesos de argumentación y la consecuente equiparación del “potencial normativo de la interacción social a las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación” (Honneth, 2009a, p. 259). Su propuesta es retrotraer la génesis de la experiencia moral al escenario habitual de la interacción social, las prácticas comunicativas cotidianas, para acentuar el papel de la sensibilidad moral. “Cualquier lesión de los presupuestos normativos de la interacción habrá de plasmarse directamente en los sentimientos morales de los participantes” (Honneth, 2009a, p. 262).

Esta ampliación del paradigma comunicacional le permite sostener que los sentimientos de menosprecio (heridas morales), constituyen el núcleo de las experiencias morales depositadas en la estructura de las interacciones sociales, es decir, que son la forma como se nos da la

moral, en el grito de los vulnerados que tienen conciencia de que del reconocimiento de los otros depende “su integridad psíquica” (Honneth, 1997, p. 199). “*Integridad* o dignidad significa, simplemente, que el individuo puede sentirse apoyado por la sociedad en todas sus autorrelaciones prácticas” (Honneth, 2010, p. 30). Así mismo, libertad es poder realizar los fines propios sin coacción externa, pero, sobre todo, sin vergüenza ni miedo.

Inversamente, “en los casos de un reconocimiento vivenciado negativamente en los sentimientos, siempre está presente la sensación de que no se le está haciendo justicia al otro en su personalidad” (Honneth, 2010, p. 81). Así, puede interpretarse el núcleo de la reificación como “olvido del reconocimiento” (Honneth, 2010, p. 136).

El nexo interno entre moral y reconocimiento se explica por los “hechos experimentados como injusticia”, que denomina “daños o heridas morales” y tipifica en tres categorías, según el aspecto de la relación consigo mismo que se vulnera en cada caso; vulneraciones constitutivamente conectadas con el reconocimiento retenido.

En su fenomenología negativa –de las experiencias de injusticia– Honneth (2010) diferencia: a) la herida física, que consiste en la negativa a validar las necesidades corporales y afectos y destruye la *autoconfianza* básica de la persona, estrato primario de la integridad individual; b) la “privación de los derechos y la exclusión social” (p. 26), que le niega al sujeto la imputabilidad moral del ciudadano en la esfera política y jurídica, resquebrajando su *autorrespeto*; y c) la “degradación del valor social de formas de autorrealización” (p. 28), que fractura la *autoestima*.

A modo de conclusión de nuestro primer tópico, la génesis de la moral, es decir, la forma como esta se nos da en la interacción social, podemos afirmar que la sensibilidad moral aparece como indicador, como "sensor" del desprecio que recibimos en el mundo de la vida cotidiana. Las vivencias, los sentimientos, ocupan un lugar preponderante cuando se adopta la vulnerabilidad humana como punto de partida de la ética y la política. Como señala M. Nussbaum (2006), "la idea de vulnerabilidad está estrechamente ligada con la idea de emoción. Las emociones son respuestas a esas áreas de vulnerabilidad, en las que registramos los perjuicios que sufrimos, que podríamos sufrir, o que por suerte no padecemos" (p. 19).

La idea de vulnerabilidad que subyace a la teoría del reconocimiento es la vulnerabilidad como condición existencial, vulnerabilidad moral, no la simple conciencia de finitud y contingencia de seres humanos expuestos a la enfermedad y a la muerte. Solo en este sentido se comprende en profundidad el efecto devastador de las experiencias de negación del reconocimiento en la configuración de una personalidad autónoma y de una vida digna. "Con la experiencia de menosprecio aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad", en virtud de que "la integridad del individuo se debe fundamentalmente a modelos de aquiescencia o reconocimiento [intersubjetivo]" (Honneth, 1997, pp. 160-161).

Honneth (2009b) especifica nuestra vulnerabilidad moral a partir de tres rasgos distintivos de la condición humana:

a. Son vulnerables los seres que se refieren a su propia vida en términos cualitativos de "vida buena" proyectada voluntariamente; solo así cabe hablar de experiencias que la

malogran.

b. Los seres humanos son vulnerables en su relación consigo mismos por la circunstancia de que para construir una relación positiva, sana, de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, requieren apoyarse en las reacciones aprobatorias o afirmativas de otros sujetos.

c. En consecuencia, "la experiencia de una injusticia moral siempre tiene que ir acompañada de una conmoción psíquica en tanto que el sujeto afectado es decepcionado en una expectativa cuya satisfacción forma parte de las condiciones de la identidad propia". En consecuencia, "cualquier vulneración moral constituye un agravio personal porque destruye una condición esencial previa de la capacidad de acción individual" (pp. 318-319), paraliza la agencia moral.

El descubrimiento de la sensibilidad moral como génesis de las demandas morales, sitúa la experiencia del desprecio como motivación decisiva del conflicto social, que Honneth (1997) caracteriza, siguiendo a Hegel, en términos de lucha por el reconocimiento. La pregunta central para comprender la lógica de la evolución social es: "¿Cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?" (Honneth, 1997, p. 161).

La tesis que defiende es que si se busca el "eslabón psíquico que conduce del sufrimiento a la acción (…) esa función pueden cumplirla las reacciones negativas de sentimiento, tales como la vergüenza, la cólera, la enfermedad o el desprecio" (Honneth, 1997, p. 166). De

nuevo, es la sensibilidad la que permite coordinar los síntomas psíquicos de los que emerge el conocimiento de la injusticia padecida; “la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social” (Honneth, 1997, p. 166).

Inspirado en Dewey, Honneth (1997) entiende los sentimientos en conexión con una teoría de la acción: estos “acompañan la experiencia de ‘comunicaciones’ particularmente logradas (con personas o cosas), o surgen como vivencias de rechazo ante cumplimientos de acción fracasados o perturbados”. En este sentido, “los sentimientos representan reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción” (p. 166).

Pero, las expectativas de acción, precisa, pueden fracasar en dos planos: i) el instrumental, y se trata entonces de perturbaciones técnicas que deben dominarse; ii) el normativo, cuando se violan las normas de interacción supuestamente válidas. El segundo ámbito de perturbación en la acción “constituye el horizonte de experiencia en que las reacciones de sentimientos morales de los hombres tienen su sede”, puesto que reaccionamos al vivir un “rechazo imprevisto” de cursos de acción “sobre la base de la violación de expectativas de comportamiento normativo”; si la causa el sujeto activo, siente “culpa”, si es alter, “indignación moral” (Honneth, 1997, p. 167).

Entre los sentimientos morales, el sentimiento de “vergüenza” es peculiar en tanto no establece de antemano quién viola la norma moral que bloquea la acción: su “contenido de sensación” es una suerte de “desplome del sentimiento del propio valor”, que puede generar la “condena de sí mismo” o la “inculpación de otro”. En el primer caso, la vergüenza moral afecta el yo ideal, mientras que, en el segundo, expresa el sentimiento de un sujeto “cuando, sobre la base de la experiencia de menosprecio de las pretensiones de su yo, no puede

simplemente proseguir su acción; lo que en tal sensación se experimenta acerca de sí mismo, es la dependencia constitutiva de la propia persona respecto al reconocimiento del otro.” En esta situación, “la experiencia del menos-precio puede devenir impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997, p. 168).

Un testimonio literario, al que acude Honneth para describir esta vivencia de manera conmovedora, es la famosa novela *El hombre invisible*, escrita por Ralph Ellison ([1952] 1980), cuyo prólogo vale la pena citar en extenso:

> Soy un hombre invisible. No, no soy uno de aquellos espectros que atormentaban a Edgar Allan Poe, ni tampoco uno de esos ectoplasmas de las películas de Hollywood. Soy un hombre real, de carne y hueso, con músculos y humores, e incluso se puede decir que poseo una mente. Entiéndase, soy invisible simplemente porque la gente se niega a verme. Como las cabezas sin cuerpo que a veces veis en los circos, es como si me hubiesen rodeado espejos con duros cristales deformados. Cuando se acercan a mí solo ven lo que me rodea, a sí mismos, o inventos de su imaginación; en realidad, ven todo, cualquier cosa, menos mi persona.
>
> Mi invisibilidad tampoco es cuestión de un accidente bioquímico de mi piel. La invisibilidad a la que me refiero se debe al especial modo de mirar de aquellos con quienes entro en contacto. Es una cuestión de la construcción de sus ‘ojos internos’ (*inner eyes*), de esos ojos con los que miran la realidad a través de sus ojos físicos.
>
> (…) Con frecuencia uno empieza a dudar de su propia existencia. Uno se pregunta si, en realidad, no es más que un fantasma en la mente de los otros, algo así como una imagen de pesadilla que el durmiente procura, con todas sus fuerzas, desaparecer. Cuando uno se siente así y como efecto del resentimiento, que comienza a devolver los empujones que la gente le propina (…) Uno experimenta la dolorosa necesidad de convencerse a sí mismo de que existe, de veras, en el mundo real; de que uno participa en el eco y la angustia de todos, y uno crispa los puños, ataca, maldice y blasfema para obligar a los

> otros a que le reconozcan. Sin embargo, raras veces lo logra (pp. 3-4)[2]

La invisibilidad no es el efecto de una deficiencia en la percepción identificante, afirma Honneth, sino de una percepción evaluativa que tiene su génesis en la distorsión de la imaginación (*inner eyes*), que hace que no se produzca el gesto expresivo (no lingüístico) esperado de reconocimiento intersubjetivo que motivaría la acción moral de respeto por la autonomía moral del otro, y en su lugar, permite que aparezca el ademán del desprecio que le condena a la exclusión o negación de la existencia social. Se trata de un hecho público, del que se percatan y resienten tanto el afectado, como los espectadores, es un no ver o ignorar humillante.

El punto que destaca Honneth es que, en la interacción entre personas, el reconocimiento –acto expresivo de aprecio indicador de una disposición motivacional hacia acciones benevolentes, que "posee un carácter performativo [representando] la parábola de una acción moral" (Honneth, 2011b, p. 172)– precede al conocimiento o mero acto de identificar o distinguir que es solo "convicción cognitiva". La invisibilización del otro diferente constituye ya una patología social, ante la cual el afectado reacciona típicamente con vergüenza, rabia e indignación, sentimientos morales por su vocación comunicativa.

> Solo porque los sujetos no pueden reaccionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales (…) los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización. Toda reacción negativa de sentimiento que penetra con la experiencia de un desprecio (…) contiene en sí la posibilidad de que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política (Honneth, 1997, p. 169).

Sin embargo, en *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997),

advierte que para que "los sentimientos de vergüenza social se conviertan en una convicción moral y política" (p. 169), se precisa una determinada configuración del entorno político-cultural: "solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política" (p. 169). De tal manera, "debe entenderse por lucha social el proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo" (p. 196). Solo así los sentimientos morales devienen "motivos de acción" que influyen "en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento" (p. 196).

Honneth (1997) está proponiendo un modelo alternativo de explicación de la dinámica de la evolución social, que se contrapone al modelo utilitarista de interpretación de la lucha social como conflicto de intereses, como el intento de grupos sociales de conservar su poder de decisión sobre oportunidades de reproducción material y/o simbólica del mundo de la vida. A su juicio, "la polarización en la dimensión del interés ha desenfocado de tal modo la visión respecto a la significación social de los sentimientos morales que al modelo del conflicto teórico-recognoscitivo le corresponde hoy no solo la función de complemento, sino la tarea de corrección" (pp. 199-200).

Las luchas por el reconocimiento constituyen la "gramática moral" de los conflictos sociales. "Si las expectativas normativas [del sujeto] son defraudadas por la sociedad, esto desencadena el tipo de experiencias morales que se expresan en la sensación de menosprecio" (p. 197), apta para convertirse en motivo de una praxis emancipadora.

El paso a la praxis, desde la Teoría Crítica, requiere que en medio

de la patología social queden vestigios de motivación por la libertad y la autorrealización en los sujetos –las condiciones subjetivas de la crítica y de las luchas por la emancipación–: de lo que se trata es de descubrir las raíces motivacionales que mantienen viva en cada sujeto la disposición al conocimiento moral pese al menoscabo de la racionalidad. Inspirados en el psicoanálisis freudiano, los padres de Frankfurt dan dos pasos: i) infieren "siempre un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad", por la irracionalidad de su racionalidad. De esta idea surge una tesis antropológica "fuerte": "los sujetos humanos no pueden comportarse con indiferencia ante una restricción de sus facultades racionales (…) no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico por su deformación", pues ella amenaza su autorrealización (Honneth, 2009c, p. 48); ii) al igual que en el neurótico, el grado de sufrimiento insta a una curación. En la Teoría Crítica se presupone que este sufrimiento lleva a los miembros de la sociedad al mismo deseo de curarse de las patologías sociales, ese es el "interés emancipador" (Honneth, 2009c, pp. 49, 51).

La exigencia de hallar vestigios del interés emancipador es, a juicio de Honneth, un motivo irrenunciable para la Teoría Crítica hoy, pues representa la trascendencia inmanente que motiva a la acción. Naturalmente, tendrá que ser reformulado, ¿quizás en términos de la sensibilidad moral, no dé la razón? Si así fuere, en este segundo punto, la sensibilidad moral se convierte en fuente motivacional de la actitud crítica que daría paso a una praxis política libertaria, justamente porque la razón es inerte.

3. La virtud que tiene el descubrimiento de la sensibilidad moral como el punto de partida inmanente de la moral vivida, es que la tipología de los daños morales que podemos sufrir en la interacción social, entendidos como formas de menosprecio o negación del

reconocimiento, provee directamente un criterio inmanente de fundamentación normativa y esboza formalmente el punto de vista moral: “Lo que queremos decir cuando hablamos de *moral point of view* hace referencia principalmente a las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí” (Honneth, 2010, p. 15). Las valoraciones negativas, expresión de la patología social, remiten en su contrapartida positiva a las obligaciones morales, a lo que nos debemos unos a otros en una sociedad sana. En efecto, “si es cierto que la esencia de las vulneraciones morales estriba en la denegación del reconocimiento, se sugiere suponer, a la inversa, que las actitudes morales están relacionadas con el ejercicio del reconocimiento” (Honneth, 2009b, p. 323).

Las distintas esferas de reconocimiento –amor, derecho y solidaridad– son las condiciones intersubjetivas de las relaciones logradas que los sujetos entablan consigo mismos –autoconfianza, autorrespeto, autoestima–, por la estructura intersubjetiva de la identidad personal: “los individuos se constituyen como personas solamente porque, a partir de la perspectiva aquiescente o alentadora de los otros, aprenden a referirse a sí mismos como seres a los que se atribuyen cualidades o capacidades positivas” (Honneth, 1997, p. 209). Así, a la herida física (tortura, violación) que destruye parte de la confianza básica del sujeto, corresponde el amor, como forma de reconocimiento que valida las necesidades y afectos del otro en un círculo de relaciones cercanas, al satisfacerlas y corresponderlos. A la segunda forma de menosprecio, la privación de derechos y de imputabilidad moral plena que mina el autorrespeto, corresponde el reconocimiento jurídico de todas las personas como ciudadanos, con derechos propios de su autonomía (típicamente es la esfera de la justicia liberal). Su ámbito es el de lo público, en perspectiva

universalizable. Al menosprecio de las diversas formas de vida, que erosionan la autoestima, corresponde una tercera forma de reconocimiento, el aprecio social del valor de la propia singularidad en la consecución de ciertos fines y valores compartidos, la solidaridad, a la cual es "inherente un principio de diferenciación igualitaria" (Honneth, 2010, pp. 24-30).

Como ya afirmará Habermas (1991),

> Morales son todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad de las personas* (…) como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individúan por socialización, han de cumplir siempre dos tareas a la par: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad" (pp. 105-108).

La crítica certera de Honneth a la ética habermasiana del discurso consiste en mostrar que, por un lado, privilegia la justicia y reduce el reconocimiento a solidaridad –la cual no se puede legislar, quedando al arbitrio del poder inspiracional de las culturas de trasfondo y, por ende, fuera de la dinámica política–, y por otra parte, sitúa la vulneración moral en un espacio demasiado abstracto, en la negación del otro como interlocutor válido. Consecuentemente, la sensibilidad moral tiene un tímido papel en este esquema, al ser el punto de partida fenomenológico de la ética del discurso, que solo mediante el transformador de la argumentación, pueden dar lugar a juicios morales universalizables.

El enfoque del reconocimiento, al proponer una concepción plural de la justicia, correspondiente a las tres esferas del reconocimiento, provee una interpretación distinta a la ampliación gradual de la comunicación libre de coacciones del proceso de formación moral:

> (…) los sentimientos de injusticia y las experiencias de menosprecio, en que puede apoyarse la explicación de las luchas sociales, ya no solo aparecen como motivos de la acción, sino que son interrogados acerca del papel que se les atribuye en el desarrollo de las relaciones de reconocimiento (…) Hasta ahora solo materia prima emocional de los conflictos sociales, pierden su aparente inocencia y devienen momentos que aceleran o retrasan un proceso de desarrollo global (Honneth, 1997, p. 203).

La medida normativa, en política como en moral, es el reconocimiento recíproco, que se va sedimentando en instituciones que apuntan al despliegue de la libertad y, al mismo tiempo, va siendo internalizado en la conciencia colectiva en los procesos de socialización.

La justificación teórica de ese marco normativo es el "concepto formal de vida buena" (Honneth, 1997, p. 207). Este principio se aparta de la tradición kantiana, "porque no trata de la autonomía moral del hombre sino de las condiciones de su autorrealización" (Honneth, 1997, pp. 207-208), pero no se alía con el comunitarismo porque:

> (…) este concepto de bien (…) no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas, que constituyan el *ethos* de una concreta comunidad de tradición. Se trata de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de autorrealización (Honneth, 1997, pp. 207-208).

Como se percibe claramente, la teoría del reconocimiento tiene importantes consecuencias normativas: en primer lugar, logra ampliar

el concepto de moral social tradicional, típicamente reducido a los principios de justicia y así, responde a la inquietud que planteamos al inicio de este artículo; en segunda instancia, reformula el concepto de libertad en términos intersubjetivos –la libertad depende de presupuestos que no están a libre disposición del individuo, porque este solo puede alcanzarla con la ayuda de sus compañeros de interacción– y la vincula con la posibilidad de autorrealización, exenta no solo de coacción externa sino de represión interna, lo cual exige la posibilidad de expresión auténtica de necesidades y capacidades de todas las personas.

En *El derecho a la libertad*, Honneth (2014) lleva a cabo la reconstrucción normativa de las formas de libertad individual– idea en la que se fusionan todos los valores de las sociedades democráticas modernas– sobre las que se erigen las concepciones de justicia. Al constatar el carácter controversial del concepto de libertad en el mundo moderno, elabora su tipología en la que distingue tres modelos: i) la libertad negativa, entendida como eliminación de obstáculos para la realización de preferencias e intereses individuales que, en principio, no requieren de justificación racional. ii) La libertad reflexiva o autodeterminación, que exige depurar preferencias a la luz de la idea de que la acción libre es la que corresponde a la intención de la voluntad, al núcleo de la personalidad. Tiene dos vertientes: la autonomía kantiana y el ideal de autenticidad. iii) La libertad social, que se remonta al pensamiento de Hegel y es eminentemente intersubjetiva, solo se ejercita en las instituciones, en la forma de reconocimiento recíproco en las prácticas comunicativas. Su expresión no es jurídica; está presente en las actitudes, sentimientos, costumbres y formas de trato ínsitas en el mundo de la vida cotidiana. Por supuesto, esta libertad social deberá guiar la realización de una eticidad democrática.

Ahora bien, si las tres esferas de reconocimiento cubren el espectro de la estructura formal de la moral, ellas no se hallan exentas de la contingencia histórica y son solo asíntotas a las que se debe dirigir la praxis social si se apunta a una moral postradicional y democrática. Si la apertura de cada una de las esferas se concibe, como lo hace Honneth, como efecto de las luchas motivadas por el aumento de la sensibilidad moral, así mismo, su despliegue máximo dependerá de su cultivo y refinamiento en una cultura política cada vez más incluyente.

Podemos sintetizar el papel que tiene la sensibilidad moral en la teoría del reconocimiento en los siguientes puntos:

1. Los sentimientos morales constituyen el fenómeno moral, la forma como se nos da la moral en vivencias concretas en la experiencia cotidiana.

2. Expresan la conciencia de la injusticia, la represión, la discriminación, la exclusión, en una palabra, la invisibilidad. En este sentido, son sensores o indicadores de las variadas formas de menosprecio vividas en la interacción.

3. Al detectar la privación del reconocimiento evidencian situaciones de conflicto y denuncian la negación de la moral. Así, son fuerzas motivacionales de censura y crítica que, por su vocación comunicacional, pueden convertirse en catalizadores de dinámicas políticas de transformación social.

4. Son guías de la deliberación y de la justificación ética, por ende, tienen fuerza normativa en tanto proveen el criterio que orienta la trascendencia en la inmanencia, el deber-ser: el reconocimiento intersubjetivo como medida de la sociedad sana

e incluyente.

Bibliografía

Ellison, R. (1980). *Invisible Man*. New York City: Vintage Books

Habermas, J. (1991). ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también la ética del discurso? En *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Manuel Jiménez Redondo, traductor) (pp. 97-130). Barcelona: Paidós

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento* (Manuel Ballestero, traductor). Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (Graciela Calderón, traductora). Madrid: Katz.

Honneth, A. (2009a). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la Sociedad. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (Peter Stordant Diller, traductor) (pp. 249-274). Buenos Aires: FCE.

Honneth, A. (2009b). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (Peter Stordant Diller, traductor) (pp. 307-332). Buenos Aires: FCE.

Honneth, A. (2009c). Una patología social de la razón. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (Griselda Márisco, traductora) (pp. 27-52). Buenos Aires: Katz Editores.

Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Trad. Judit Romeu Labayen. Madrid: Katz.

Honneth, A. (2011a). Conciencia moral y dominio social de clase. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción. En *La sociedad del* desprecio (Francesc J. Hernàndez y Benno Herzog, traductores) (pp. 55-73). Madrid: Trotta.

Honneth, A. (2011a). Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del <<reconocimiento>>. En *La sociedad del desprecio* (Francesc J. Hernàndez y Benno Herzog, traductores) (pp. 165-181). Madrid: Trotta

Honneth, A. (2014) *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática* (Graciela Calderón, traducotora). Buenos Aires: Katz.

Hoyos Vázquez, G. (2012). *Ensayos para una teoría discursiva de la educación*. Bogotá: Magisterio.

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

Notas

[1] Este es el trabajo que emprende Honneth en *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. (2014). Buenos Aires: KATZ.

[2] Traducción propia.

POTENCIAL Y LÍMITES DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO

Una mirada crítica a la obra de Axel Honneth

Ana Fascioli

Introducción

La noción hegeliana de *reconocimiento* retomada por la filosofía política contemporánea tiene cierto halo de magnetismo, y quizás, una primera razón es que se trata de un concepto teórico que conecta fuertemente con nuestra experiencia vital. En algún momento, todos hemos experimentado socialmente situaciones en los que sentimos que el reconocimiento que otro nos debe falló o falla sistemáticamente. La necesidad que tenemos de ser reconocidos por los demás se hace especialmente patente en las situaciones de humillación, en que somos menospreciados y sentimos que algo en nuestra dignidad ha sido herido, algo ha sido lastimado en el concepto que tenemos sobre nosotros mismos, o en nuestra identidad. Los sentimientos negativos que vivenciamos en estas circunstancias nos revelan que allí hay algo importante que está ausente. Cobramos así conciencia de que toda nuestra vida social puede ser interpretada como una gran red de actos de reconocimiento o de falta de este. En las interacciones cotidianas, de las más simples a las más mediatizadas, nos colocamos a nosotros

mismos y ubicamos a los demás en el espacio social. De forma consciente o inconsciente nos respondemos a la pregunta de quién soy yo, quién eres tú y qué trato nos debemos mutuamente.

Sin embargo, la filosofía siempre nos invita a ir más allá de la primera fascinación que puedan despertar los conceptos; nos propone juzgar reflexivamente su real fecundidad y límites. Por ello, en este capítulo me propongo compartir mi interpretación y valoración crítica de la teoría sobre el reconocimiento desarrollada por Axel Honneth. El lector no encontrará aquí una presentación ni valoración completamente exhaustiva de su obra, sino una reflexión sobre el potencial y límites de algunos aspectos centrales de su pensamiento.

Cualquier teoría puede ser interpretada o considerada como un mapa de un cierto territorio. En el brevísimo fragmento titulado Del rigor en la ciencia, Jorge Luis Borges (2013) narra la historia de un imperio lejano en que el arte de la cartografía había desarrollado tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad y el mapa del imperio, toda una provincia. Aun así, esos desmesurados mapas no satisfacían a la población, por lo que el Colegio de Cartógrafos levantó uno del tamaño del imperio, que coincidía exactamente con el territorio. Las generaciones siguientes, sin embargo, desinteresadas de la cartografía, entendieron que ese mapa era inútil y lo entregaron a las inclemencias del sol y el invierno. En los desiertos del oeste, cuenta Borges, pueden encontrarse, todavía hoy, pedazos en ruinas de aquel mapa, habitados por animales y mendigos. (Borges, 2013, p. 137) Cualquiera que visita una ciudad extranjera munido de una buena guía de viaje, entiende perfectamente la sabiduría encarnada en esta austera narración. Los mapas sirven, precisamente, *cuando* y *porque* no coinciden exactamente con el territorio. Un mapa nos resuelve, en una superficie reducida, lo nuclear

de la ciudad en la que pretendemos ubicarnos, además, nos brinda las coordenadas importantes para no perdernos y señaliza los lugares relevantes a visitar.

Muchas de las discusiones entre teóricos del reconocimiento pueden ser interpretadas como una discusión entre cartógrafos. A diferencia de un mapa geográfico, las teorías que nos ocupan no son solo descriptivo-explicativas, sino también fuertemente normativas. Por ello, me refiero a un "mapa" en un sentido laxo. En este texto evaluaré la teoría de Axel Honneth como una propuesta de mapa que, ofreciendo la coordenada del reconocimiento, nos pretende orientar en el terreno social. Como todo mapa, pretende una adecuada conexión con un territorio; es este el problema tan mencionado por Honneth del "enclave empírico" necesario para la Teoría Crítica. Problematizar y analizar este mapa es tarea imprescindible de quienes queremos filosofar a partir de él: analizar su adecuación o corrección conceptual, su utilidad heurística, su fecundidad, qué aspectos ilumina y cuáles oscurece, cuál es su soporte empírico y sus consecuencias práctico-morales, así como su fundamentación filosófica, y cuáles son los posibles puentes trazables hacia otros enfoques. El desafío no es menor, por tratarse de un autor vivo y con una producción prolífica, pero vale la pena por ser de uno de los intelectuales europeos más significativos del panorama de la filosofía práctica contemporánea.

La tesis que defenderé aquí es que la teoría del reconocimiento de Axel Honneth tiene un enorme potencial explicativo y prospectivo, pero, a mi juicio, tiene importantes limitaciones normativas. Su concepto de reconocimiento presenta un gran potencial hermenéutico para comprender situaciones y conflictos sociales desde las motivaciones subyacentes, y puede ser una herramienta teórica fundamental para la realización aplicada de la justicia, pero como

concepto central de la normatividad es problemático. Aún con sus deficiencias, sin dudas la teoría de Axel Honneth es la mejor teoría del reconocimiento hasta hoy elaborada, si se la asume en su justa medida. ¿Qué quiero decir con esto? Que contra Honneth, considero que su teoría no tiene el status teórico que él mismo considera tener. A saber, el autor la presenta como la mejor renovación de la Teoría Crítica realizada a partir del agotamiento provocado por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, postulándola claramente en oposición y como alternativa a la renovación habermasiana.

El texto está estructurado de la siguiente manera: comienzo presentando el aporte general que las teorías del reconocimiento han hecho al debate filosófico-político contemporáneo sobre la justicia (1), luego expongo lo que entiendo son las principales particularidades del enfoque de Honneth en el concierto de las teorías contemporáneas del reconocimiento, para poder situar su peculiaridad (2). A continuación, argumento cuáles son, desde mi juicio, las virtudes de su teoría (3), así como sus puntos débiles y también aquellos que hubieran merecido un mayor desarrollo de su parte (4). El título de este texto toma "límites" como limitaciones o déficits, y también como bordes o fronteras que Honneth logra sobrepasar o se quedan a mitad de camino. Por último, extraigo algunas conclusiones sobre el status teórico de la propuesta (5).

1. Un nuevo paradigma

El concepto de *reconocimiento* se ha vuelto central en la reflexión social contemporánea en las últimas dos décadas. Por un lado, aparece en el lenguaje reivindicativo de una amplia gama de movimientos sociales –los colectivos de mujeres, minorías étnicas, minorías

sexuales, discapacitados-, y por otro, en el núcleo normativo de propuestas teóricas en el ámbito de la filosofía moral, social y política. Los años 90 marcan un punto de inflexión en la reflexión filosófica sobre la justicia contemporánea: el alemán Axel Honneth publica su obra central *La lucha por el reconocimiento*, Charles Taylor *La política del reconocimiento*, *y* figuras del nuevo feminismo norteamericano reivindican el reconocimiento de identidades particulares y la necesidad de una política de la diferencia. Hay acuerdo en que, a partir de ese momento, este grupo de autores marcan la aparición y progresiva afirmación de este concepto en el escenario del debate filosófico contemporáneo sobre la justicia. En el 70 *Teoría de justicia* de Rawls había resituado el problema en la filosofía moral y política con un peso excluyente. Podemos recordar la sentencia de Nozick (1990) acerca de que "ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen." (p.183) Su propuesta de justicia distributiva superadora del utilitarismo dominante despertó una serie de respuestas críticas y así es como la década del 80 estuvo marcada por el debate entre liberales y comunitaristas (Walzer, 1996).

La situación en la que surgieron lo que hoy conocemos como *modelos teóricos del reconocimiento* –Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser- fue precisamente un cierto agotamiento de las teorías de justicia distributiva y la conciencia de que un tratamiento igualitario entre los ciudadanos –o lo que es lo mismo, una sociedad justa- no se agota en la distribución equitativa de recursos o bienes primarios. A su vez, estos filósofos del reconocimiento mostraban cierta insatisfacción por la posición comunitarista en el debate. Por ejemplo, Honneth y Taylor explícitamente intentan ofrecer una síntesis superadora del debate liberal-comunitario a partir del concepto de reconocimiento (Taylor, 1997b; Honneth 1995b). A través de la problematización sobre la identidad y la diferencia generada por el multiculturalismo y

el feminismo, se hace patente que una sociedad justa es aquella en la que los sujetos se reconocen mutuamente unos a otros de cierta manera. Los niveles de reconocimiento o de menosprecio que una sociedad presenta entre sus miembros marcan la *textura* de su tejido social, usando una metáfora de Honneth (2013).

De estas reflexiones políticas emergió a la vez la intuición ética de que el contenido normativo de la moralidad -una idea de "deber ser" o de "trato debido"- podía reconstruirse con base a las expectativas legítimas de reconocimiento recíproco que los sujetos poseen. El concepto de reconocimiento, entonces, mostraba tenerun gran poder explicativo de las interacciones sociales y de nuestras vivencias; y ser a la vez un concepto normativo. Esto último se justifica porque en el centro de este llamado que todos sentimos a ser reconocidos, radica un ideal ético regulativo: la idea de que poseemos un valor que no puede ser dañado ni menospreciado. La necesidad de ser reconocidos es una necesidad que impone exigencias.

La "voz" del reconocimiento que se alzó contra la visión liberal hegemónica se convirtió rápidamente en un nuevo paradigma que enriqueció la polémica sobre la justicia social, básicamente por ampliación del terreno de la discusión. A pesar de que hay amplio acuerdo sobre ello, me interesa recalcar que no se trata de paradigmas excluyentes: distribución y reconocimiento, no son solo formas compatibles, sino complementarias de entender la justicia social, y los conflictos y demandas que existen en las sociedades contemporáneas. La voz de la justicia distributiva, por un lado, que propone formas de garantizar un igual tratamiento a los ciudadanos —entendida de diversas formas, como iguales de derechos, de medios, de oportunidades o de capacidades— y la voz complementaria del reconocimiento por otro, que reivindicó un tratamiento diferencial con

base en las necesidades de confirmación de las identidades particulares. En estas dos voces, a su vez, siempre es posible encontrar diferentes tonalidades y maneras de entender la relación entre ambas, como se evidencia en el acalorado y famoso debate entre Fraser y Honneth (2006). Me animo a afirmar, sin embargo, que las diferentes perspectivas del reconocimiento aportan a la construcción de esta complementariedad de distribución y reconocimiento de un modo aún tímido. Aunque Axel Honneth y Nancy Fraser dicen querer conjugar o dar cabida a estas dos voces, resulta extraña la escasa reconstrucción que estos autores realizan del riquísimo debate de las últimas décadas al interior de la justicia distributiva. Por su parte, en el caso de Charles Taylor y su planteamiento de una política liberal del reconocimiento cultural en las sociedades democráticas, el debate sobre la justicia distributiva se ha omitido por completo.

Intentaré mostrar en lo que sigue cómo Axel Honneth -desde el corazón de la tradición alemana de la Teoría Crítica- construye una mirada que es particularmente valiosa en el contexto de este nuevo paradigma, ya que ofrece la reflexión más amplia y sistemática sobre la justicia como reconocimiento.

2. Particularidades del enfoque

Un paso imprescindible para valorar la teoría de Honneth es comprender la singularidad del enfoque de este autor dentro del concierto de teorías del reconocimiento contemporáneas. Quisiera destacar dos aspectos que dan un tinte particular a su obra: su noción de crítica social y su intención de construir una teoría global.

Con respecto al primer aspecto, como filósofo social heredero de la Teoría Crítica, Honneth quiere hacer crítica social de la modernidad,

de las sociedades capitalistas modernas: de su carácter justo o injusto, sano o patológico. Así lo expresa en el prólogo a su obra clave *La lucha por el reconocimiento:* "Intento desarrollar, sobre la base del modelo hegeliano, los fundamentos de una teoría social con contenido normativo" (Honneth, 1997, p. 7). Es relativamente fácil hacer crítica social, la cuestión es hacer crítica social normativa, como el autor reconoce explícitamente, o sea ofrecer un criterio justificado en el que asentar la crítica social. Pues bien, Honneth pretende hacer crítica de la sociedad, pero no es cualquier noción de crítica la que maneja; se trata de hacer *crítica inmanente*.

Los fundadores de la Escuela de Frankfurt hicieron crítica de la economía política o crítica -más amplia- de la razón instrumental, entendiéndola al modo como Marx realizó su crítica a la ideología, esto es, como una *crítica normativa inmanente*, la cual descubre en el mundo social un elemento de referencia para criticar precisamente a ese mundo; un punto arquimédico para no solo develar las contradicciones de lo existente, sino también preparar su superación, apuntando más allá de la sociedad dada (Strydom, 2011, p. 90; Herzog y Hernandez, 2010, p. 5). Apunta a que la emancipación solo es posible sobre la base de que ya exista "algo" en la sociedad que la provoque o que la haga posible. Criticar es posible si podemos reconocer en lo social real establecido, ciertos indicios de conceptos que trascienden y regulan este mismo ámbito. El rasgo distintivo de las diversas generaciones de la Teoría Crítica es el postulado de que la crítica social debe anclarse en una experiencia o práctica básica socialmente compartida que exprese un interés emancipatorio. Se trata de encontrar una *trascendencia* en la *inmanencia* social. El ejercicio de la crítica requiere "discernir en el conjunto de lo que hay las exigencias de lo que debería haber" (Cortina, 2007, p.19) Esta experiencia básica –que para la primera generación fue el *trabajo*, para la segunda el *entendimiento comunicativo* y para la tercera el

reconocimiento- debe cumplir con varios requisitos: estructura nuestro sentido de justicia y permite dar cuenta de los ideales sociales frustrados de una época, puede explicar históricamente la dinámica social y permite proyectar nuevas formas de organización social. Esa experiencia, que en Honneth es el reconocimiento -o la falta de este- permite entender, criticar y superar la sociedad vigente. Su noción de crítica es entonces peculiarmente "densa". Este es un punto que permite entender el distanciamiento de Honneth de la perspectiva sobre la crítica social en su debate con Nancy Fraser.

Desde esta mirada de la crítica, entonces, el encuadre metodológico de Honneth es el de una "metodología reconstructiva". Hacer teoría social normativa implica un esfuerzo de reconstrucción de los principios normativos no completamente realizados que subyacen en las instituciones sociales, entendidas no como macrosujetos, sino como prácticas sociales regladas (Honneth, 2013, p. 22). Esta metodología hegeliana, se aparta de la metodología constructivista de los seguidores tanto de Kant como John Rawls, quienes justifican por medio de la razón moral ciertos principios de justicia, sin hacer alusión a la realidad social, o para decirlo de otra manera, no toman en cuenta la realidad social en la elección de los principios de justicia. Honneth pretende una metodología superadora, y de esta manera, no renunciar ni a la justificación normativa ni a la realidad social.

El segundo rasgo peculiar que me interesa subrayar es que, frente a otros enfoques del reconocimiento, Honneth (2007) es el único que propone este concepto como categoría central no solo de una filosofía política, sino, además, de una filosofía moral y una filosofía social, como tres terrenos normativos articulados entre sí –distinción que él mismo se encarga de subrayar- (p. 4). No todos los teóricos del reconocimiento han hecho, por ejemplo, el esfuerzo de brindar una filosofía moral o una teoría de la moralidad basada es este concepto.

En este sentido, su ética es la base de su filosofía política y su filosofía social; su forma de entender el "bien", marca su interpretación de lo "justo" y de lo "socialmente sano".

Este esfuerzo intelectual de realizar una teoría global sobre las sociedades modernas capitalistas se nutre de un condimento típico de su tradición intelectual: un abordaje profundamente interdisciplinar, en fidelidad al proyecto original de Horkheimer, para encontrar permanente conexión entre la reflexión especulativa y las investigaciones empíricas. Por ello, la pretensión es ambiciosa: conectar la filosofía moral, la teoría social y el análisis político en una Teoría Crítica de la sociedad capitalista, considerada como una totalidad. Ello lleva a Honneth a formular una teoría filosófica especialmente mediada por la atención a los problemas que abordan las Ciencias Sociales, incorporando a su enfoque filosófico a la psicología, la política, la sociología y la historia de las ideas económicas, entre otras. Asimismo, es un pensamiento social que busca ser integrador de las tradiciones filosóficas europeas y anglosajonas –ámbitos culturales que corren tan divorciados en muchos casos-. También este legado metodológico lo vuelca a incorporar sin miedo reflexiones sobre el aporte del psicoanálisis, el amor de pareja y la amistad con la misma densidad teórica con que se abordan temas como la democracia o la enajenación. Es lo que llamo la "audacia intelectual de Honneth".

3. Virtudes de la perspectiva

Quisiera ahora sí, argumentar directamente mi tesis de que dentro de ese grupo de filósofos que abre un nuevo paradigma en la discusión de la justicia, Axel Honneth ofrece la reflexión más amplia y

sistemática sobre la justicia como reconocimiento, por el alcance que otorga al concepto, y unido esto a la densidad y profundidad filosófica con que lo trabaja. Esto se hace evidente en el grado de desarrollo y explicitación del concepto, haciendo de él la categoría central de la teoría. Será importante ver en qué medida dicha amplitud y densidad constituyen una virtud y los problemas que ella misma suscita.

Para superar la excesiva abstracción de la ética del discurso, Honneth debió dar cuenta de una esfera de praxis pre-teórica donde asentar el punto de vista normativo que estuviera enclavada en la experiencia moral cotidiana de los afectados por situaciones injustas o socialmente patológicas. Así es que este desembocó en un análisis fenomenológico de las experiencias de humillación, que, aunque heredado de Strawson (1995) y presente también en Habermas, Honneth (1992, 1997) logra articular de una manera novedosa y valiosa con un conjunto de otros aportes teóricos en la construcción de una teoría sistemática del reconocimiento.

Así surgió una distinción que ya es sello de marca de la teoría honnethiana y que posee, a mi entender, un gran poder hermenéutico-explicativo: la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco que se dan en distintas esferas de la vida social, a saber, *la dedicación emocional* en las relaciones de amor o amistad, *el reconocimiento jurídico* a través del Derecho y *la adhesión solidaria* a través de la valoración social. Los sujetos son concebidos como agentes morales que poseen expectativas normativas con respecto al reconocimiento de su integridad en los arreglos sociales. Las experiencias de menosprecio producen sentimientos que motivan afectivamente el reclamo por el reconocimiento denegado. Las luchas de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social provocan los cambios normativamente orientados y, en definitiva,

permiten, para Honneth, explicar el desarrollo moral de la sociedad (1997, pp. 83-159). Complementa ello con la distinción de tres formas y grados de menosprecio correlativas, a saber, el *maltrato físico*, la *privación de derechos* o la *exclusión social* y la *injuria o deshonra* de formas particulares de vida, cada una de las cuales involucra una herida a cierta forma específica de autorrelación –autoconfianza, autorrespeto y autoestima- (1997, pp. 160-169).

El reconocimiento es eje de su filosofía moral como elemento que encarna los juicios teórico-morales en la moralidad cotidiana y, a la vez, es punto de referencia para una crítica inmanente. Charles Taylor (1994; 1997a), sin embargo, que recurre al reconocimiento hegelia no como eje para su teoría política, elabora más bien una ética de la "autenticidad" como categoría central. Por otro lado, también el reconocimiento es eje de una teoría pluralista y reconstructiva de la justicia que, bajo el sentido hegeliano de entender a esta, presenta tres principios normativos: el de *atención cuidadosa*, el de *igualdad jurídica* y el *principio del mérito* (Honneth, 2013, pp. 363-365). Dependiendo de la esfera social de que se trate, la teoría enfatizará el aspecto moral de igualdad deliberativa, la justicia de las necesidades o la justicia en la valoración del desempeño. También aquí el reconocimiento es "la" categoría clave de análisis para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto –incluidas las injusticias distributivas- y comprender la fuente motivacional de las luchas sociales. En definitiva, se trata de ver las experiencias de injusticia como experiencias de una falta y/o falla de reconocimiento.

Si observamos el panorama de las restantes teorías del reconocimiento, es posible visualizar que muchas de ellas se han desarrollado dando prioridad a una de estas esferas o principios. El planteo de Charles Taylor estuvo centrado en proponer una forma de

liberalismo sensible a la diferencia para responder a los desafíos del multiculturalismo, sensibilidad que Honneth ubica en la tercera esfera de la valoración social. En todo caso, el planteo de Taylor puede verse como operando en la discusión sobre la segunda y tercera esfera del reconocimiento propuestas por Honneth. Aunque Taylor (1997a) retoma la crítica feminista al liberalismo igualitario (p. 303), su teoría del reconocimiento omite deliberada y explícitamente la referencia a las reivindicaciones de reconocimiento en la esfera privada. Por su parte, las feministas –que están lejos de ofrecer un planteo filosófico-político homogéneo- pero sobre todo el feminismo posmoderno, se han centrado más en visibilizar el reconocimiento en la primera esfera de Honneth, conceptualizando una ética del cuidado, o pensando la justicia en relación a las dinámicas internas del hogar, no legisladas por el derecho familiar (Okin, 1989; Benjamin, 1988).

Incluso con respecto a su propia tradición intelectual, Honneth amplía el concepto. No debe pasarse por alto lo siguiente: aunque es a este a quien rápida y explícitamente se lo identifica con una teoría del reconocimiento continental, es de justicia recordar que esta noción es en realidad previamente traída al interior de la Teoría Crítica por Habermas. La idea de un *sujeto de reconocimiento recíproco* es una coincidencia básica en la idealización del sujeto de la ética del discurso de Habermas y de la teoría del reconocimiento de Honneth. Indudable es la referencia común en ambos autores al Hegel del período de Jena y sus intuiciones intersubjetivistas; a aquel Hegel que de-trascendentalizó al sujeto de conocimiento kantiano y lo ancló en la historia. Indudable es la referencia común a George Herbert Mead para una argumentación psicológico-antropológica de tal ideal, para una interpretación empírica de las intuiciones especulativas de Hegel. También es claro que hay diferencias en las formas y nivel de la apropiación del concepto hegeliano en ambos autores. Las referencias al *reconocimiento* en Habermas son escasas y podría decirse que es un

concepto *utilizado* antes que *analizado* en profundidad. De todas formas, como es sabido, este se alejó de Hegel a la hora de buscar una fundamentación filosófica de sus postulados éticos y recurre a la ética kantiana. En Habermas, el concepto central es el de un *entendimiento comunicativo* –o un reconocimiento de tipo solo cognitivo- y la explicitación del concepto de *reconocimiento* y sus modalidades es extremadamente acotada. La teoría habermasiana se presenta, fundamentalmente, como una valiosa interpretación de la segunda esfera honnethiana del reconocimiento jurídico, y esboza solo algunas consideraciones -que Honneth encuentra muy débiles- sobre la esfera de la solidaridad. Junto a ello, destacaría nuevamente el alcance más amplio que da al concepto, sobre todo la novedad de inclusión de la esfera de la vida íntima que fue totalmente desconsiderada por Habermas.

Así, la filosofía moral y política de Honneth resultan una concepción integradora, que reúne tanto las reivindicaciones normativas de la tradición feminista de la *ética del cuidado*, que han dedicado especial atención al primer nivel de reconocimiento intersubjetivo, las clásicas reivindicaciones universalistas y liberales de corte kantiano y hasta los planteos éticos comunitaristas -centrados en el nivel de la solidaridad-.

Por último, también el reconocimiento es eje de una filosofía social que intenta articular una teoría social más sensible a la conflictiva interna del mundo de la vida, que da cuenta de la gran porosidad que existe entre elementos sistémicos e interacción social. Tal filosofía social va más allá de los principios para una sociedad justa y piensa en clave de una sociedad sana. Tiene por tarea determinar y diagnosticar procesos de desarrollo social que pueden ser vistos como desórdenes o patologías sociales (Honneth, 2007, p. 4). Su análisis de tales patologías excede el terreno de los principios de justicia y vuelve la

vista a la cuestión de cómo una comunidad puede garantizar a sus miembros una vida *buena* además de *justa*. Las circunstancias sociales que se perciben como “alienadas”, “sin sentido” o “reificadas” exceden la consideración sobre la falta de libertad política o la distribución injusta de bienes u oportunidades. Este terreno de reflexión da a la teoría de Honneth una amplitud mayor aún en los problemas que trabaja: que van desde el consumismo, la juridización de los conflictos familiares, la flexibilización laboral solapada en formas ideológicas de reconocimiento de los trabajadores, en la reificación del otro en los sitios *web* de búsqueda de pareja, por citar algunos (Honneth, 2006; 2008; 2014). Un enfoque integrador y muy ambicioso en el que el autor pretende, no siempre con éxito, vincular sus reflexiones éticas y filosófico-políticas con cuestiones de “vida buena social”.

Sumado a esta cuestión de su alcance, el concepto de reconocimiento en la obra de Honneth presenta un nivel de profundidad filosófica que no se encuentra en otros teóricos, logrando articular de una manera novedosa y valiosa una gran diversidad de aportes teóricos en la construcción de una teoría sistemática del reconocimiento. Estos aportes van desde las intuiciones de Ernst Bloch acerca de la conexión entre integridad y defensa ante el menosprecio, la teoría pragmatista de las emociones y la motivación moral de Dewey, hasta la idea del joven Hegel de una *Lucha por el reconocimiento* como explicación de la dimensión moral del conflicto social, y la psicología social de G.H. Mead, las teorías psicoanalíticas de relación de objeto como la de Winnicot, y las teorías feministas de Susan Okin y Jessica Benjamin.

Sumado a ello, Honneth ha abordado la necesidad de aclarar cuál es el contenido central del *fenómeno* del reconocimiento–. Comparte en cierto modo este intento con la fenomenología de Paul Ricoeur

(2005), cuyo enfoque toma también abiertamente esta categoría. En artículos de su etapa de madurez o consolidación, y motivado por objeciones críticas que ha despertado su propuesta una vez que se ha hecho conocida, Honneth (2001, 2002, 2006) introdujo una serie de consideraciones sobre la noción misma y sus supuestos epistemológicos, consolidando nuevamente la idea de que se trata de la categoría central del enfoque. Allí, nos advierte acerca de que el concepto se suele presentar en la filosofía contemporánea con gran vaguedad, entre otras razones, porque incorpora elementos semánticos diferentes en la lengua francesa, alemana e inglesa, y tampoco hace evidente la relación entre los diferentes sentidos. En alemán, el concepto parece denotar esencialmente solo la situación normativa asociada con el otorgamiento de un status social positivo, mientras que en inglés y en francés, también incluye el sentido epistemológico de "identificar" a alguien o a algo como tal. Una dificultad que se le suma es que, en los tres idiomas, el concepto puede ser usado para los actos de habla en que uno admite, concede algo o toma conciencia de un punto, en cuyo caso adquiere en primer lugar, un sentido de pura referencia a uno mismo.

Honneth sostiene que el sentido original hegeliano es el que rescata la lengua germánica: debe ser comprendido ante todo como una afirmación valorativa de las cualidades positivas de sujetos o grupos. Explica así que el reconocimiento consiste en un acto moral que está anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social, por lo que se deja de lado la acepción meramente cognitiva del término y se lo asume como un concepto normativo. El término alemán *Anerkennung* surgido en el siglo XVII -traducido como *recognition* y *reconocimiento* en inglés y castellano, respectivamente, solapa un doble sentido, ya que combina la expresión latina *agnoscere* [admitir, darse cuenta, acknowledge] con la expresión legal *Erkennen* [juzgar o

valorar, por ejemplo, encontrar alguien culpable]-. Así, *Anerkennung* sugiere un reconocimiento práctico y no meramente intelectual. No implica la simple identificación de una cosa o persona como tal, sino la asignación de un valor positivo y la expresión explícita de tal asignación (Inwood, 1999, p. 245). Por eso, cuando Hegel nos habla de la lucha por el reconocimiento, no está planteando un problema de identificación intelectual del otro, sino de valoración moral. Reconocer es una acción, que no se agota en meras palabras o declaraciones simbólicas; en el plano de las relaciones intersubjetivas, es un modo de comportamiento acreditador que genera en el reconocido algo de importancia normativa. El reconocimiento es un gesto expresivo que confirma al otro y como tal, puede entenderse como una meta-acción, en tanto muestra el tipo de motivación que tengo hacia el otro: si es amor, respeto o solidaridad (Honneth, 2002, p. 505; 2006, pp. 133-134).

Por otro lado, Honneth introduce en esos textos una clarificación conceptual a mi juicio valiosa: el reconocimiento no opera meramente en el plano de las relaciones interpersonales. Puede ser otorgado por personas a través de gestos y actos, pero también garantizado institucionalmente, darse a través de medidas institucionales: las regulaciones y prácticas institucionales pueden contener representaciones acerca de qué cualidades de valor de los seres humanos deben ser reconocidas. Existen prácticas y regulaciones que, en la rutina de las instituciones, dan un reconocimiento no intencional que puede ser visto como una sedimentación de prácticas de reconocimiento del mundo de la vida[1]. La dirección de tales sedimentaciones corre en los dos sentidos: a veces, las organizaciones producen nuevas cualidades de valor en los seres humanos en la praxis narrativa del mundo de la vida.

Honneth ha hecho otro esfuerzo teórico importante: el de intentar aclarar el estatus epistemológico de ese comportamiento afirmativo. Concretamente, el problema de si debemos comprenderlo como un acto *atributivo* o como uno *receptivo*. Se vuelca por el modelo receptivo: lo que hacemos al reconocer es afirmar públicamente una cualidad ya existente en la persona; las cualidades positivas son restituidas y en el acto de reconocimiento se percibe un estatus ya existente de forma independiente[2]. La cuestión es que, para asumir el modelo receptivo, Honneth debe comprometerse con la existencia objetiva de ciertos valores. Aboga por lo que él denomina un realismo moderado de valor: dichas razones evaluativas o valores que debemos poder percibir en personas o grupos, expresan certezas del mundo de la vida, que no son cualidades de valor fijas, objetivas, sino variables históricamente. El mundo de la vida social puede ser concebido como una segunda naturaleza, y los sujetos que son socializados con éxito en el horizonte de experiencia de un mundo de la vida determinado, aprenden a percibir las cualidades valiosas de las personas, al mismo tiempo que aprenden los comportamientos correspondientes. En palabras de Honneth (2006),

> (…) por reconocimiento debemos entender un comportamiento de reacción con el que respondemos de manera racional a cualidades de valor que hemos aprendido a percibir en los sujetos humanos conforme a la integración en la segunda naturaleza de nuestro mundo de la vida (p. 139).

Por último, quisiera recalcar el alto potencial de aplicabilidad que posee su interpretación del reconocimiento. Su amplitud de alcance le da una mayor sensibilidad a la vulnerabilidad intersubjetiva de las personas, a todas las formas en que el reconocimiento puede fallar. Su psicología moral aporta una especificación de la noción de autonomía, no como algo dado, sino como logro intersubjetivo alcanzado en diversas esferas. Así, especifica, como no lo hacen otros, una tipología de modos de reconocimiento que es muy orientadora para la

realización de la justicia en contextos específicos y a qué caminos seguir para la reparación y la construcción de un ethos de reconocimiento social. Esto puede dar juego para la construcción de orientaciones de política pública, por ejemplo, en una evaluación normativa del diseño e implementación de programas sociales destinados a población en extrema pobreza, en clave de reconocimiento. Sus consideraciones de tipo psicológico-moral sobre la autonomía, adquieren también mayor densidad filosófica a partir de la reconstrucción del sentido de la libertad humana en la modernidad, que Honneth ofrece en su último libro *El derecho de la libertad*, asimilable a la reconstrucción de la noción moderna de identidad que Charles Taylor realiza en *Las fuentes del yo*. Por otro lado, la inclusión -sobre todo- de la esfera íntima en las relaciones de amor y cuidado, desconsiderada por Habermas o Taylor, aporta a comprender el papel que la vida familiar juega en la justicia social y nos obliga a repensar la relación entre familia y Estado, en el esfuerzo por garantizar contextos primarios de reconocimiento de calidad para todos los ciudadanos.

4. Debilidades y puntos no suficientemente desarrollados

La obra de Honneth ha cobrado tal protagonismo en la reflexión académica, que ya ha despertado importantes revisiones críticas; aquí intentaremos recoger algunas de ellas junto a mis propias consideraciones. Ante la imposibilidad de abordarlas todas aquí, me centraré exclusivamente en las debilidades y puntos que deberían tener un mayor desarrollo en lo que hace a su filosofía moral, dado que ella es la base en que se fundamenta su propuesta teórica.

Para comenzar, acierta Honneth al señalar que es valioso para la

Teoría Crítica incorporar una fenomenología del sufrimiento moral, para que aquella pueda develar tipos escondidos de opresión y formas no institucionalizadas de conflicto. Esta fenomenología muestra un ámbito de experiencia emocional que permanece escondido en la orientación racional e instrumental de otras perspectivas sociológicas, en particular, la de Habermas. Pero la solución honnethiana de asentar la moral en los sentimientos e intuiciones morales de las víctimas de injusticia, presenta algunos aspectos opacos que no son explicados satisfactoriamente por el autor, o incluso, son concebidos erróneamente. Se trata de los siguientes:

a. En primer lugar, es irremediable vérnosla con el lenguaje si se quiere hacer visible el sufrimiento de cualquier agente. Recordemos que Honneth (1995) sostiene que debemos comprender las expectativas morales presentes en los procesos cotidianos de comunicación social, aunque sean expresadas de forma difusa y no argumental (p. 82). El autor reconocería que es necesario un ingreso en las relaciones comunicativas para que el sufrimiento se haga socialmente visible. Si es así, entonces, podemos decir que la teoría podría dar cuenta de un sufrimiento pre-discursivo, pero nunca de un sufrimiento pre-lingüístico. La socialidad del sufrimiento –como ha mostrado Kleinman (1997)- implica que la elaboración cultural de esa experiencia envuelve categorías, modismos, y modos de experiencia ampliamente diversos histórica y culturalmente. Las formas de experimentar y valorar el dolor y el trauma son, a la vez, individuales y colectivos, locales y globales.

Puede decirse que el sufrimiento es una experiencia mediada socialmente, tanto por el lenguaje como por las categorías con que conceptualizamos el mundo, nuestras vivencias psíquicas y la experiencia del dolor en particular[3]. El dolor y

sufrimiento humano están mediados por la cultura; ella es quien dice de qué herida se trata, quien puede herir, y por qué hiere, así como qué dolores pueden ser curados, por quiénes y cómo. La cultura cataloga el sufrimiento –como con sentido o sin él, ennoblecedor o degradante, sagrado o profano, transitorio o permanente- y es la cultura la que prescribe respuestas adecuadas e inadecuadas a nuestro sufrimiento individual y colectivo. Esto implica que estos entramados "textuales", además de permitir que la experiencia pueda ser comunicada a otros, intervienen de algún modo, constituyendo la propia experiencia del sufrir, por lo que el acceso al sufrimiento –al ajeno, pero también al propio- siempre será lingüísticamente mediado. Esto implica que solo podemos acceder al sufrimiento del otro si este es capaz de expresarlo de algún modo, aunque sea de forma precaria e informal. Considero que este punto no ha sido suficientemente explicitado por Honneth y por momentos pudiera pensarse que está proponiendo saltarse el lenguaje para ubicarse más allá del poder lingüístico. La crítica a Habermas acerca de que hay intuiciones morales previas al lenguaje argumentativo es adecuada, pero tampoco cabe pensar en intuiciones morales previas al lenguaje en general. Para la centralidad que tiene este punto en su propuesta, Honneth no ofrece un análisis demasiado exhaustivo de cómo acceder a ese sufrimiento previo a la articulación discursiva.

b. Un segundo aspecto opaco es que no existe relación causal directa, como Honneth parece asumir, entre sufrimiento social y agencia crítica. Como es sabido, este toma de Bloch la premisa de que las experiencias de menosprecio representan un

impulso moral en el proceso de desarrollo social. Honneth reconoce que esta es una tesis compleja (1997, p.165; 1992, p. 88) y que ni Hegel ni Mead han abordado cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos la experiencia de menosprecio, de forma que sea motivadora de las luchas por el reconocimiento. Sin embargo, a mi juicio, esta tesis requeriría de un mayor análisis y problematización del que nuestro autor ha brindado. Honneth simplemente recurre a la teoría de la motivación moral de Dewey para explicar la conexión psíquica entre sentimiento y reclamo (acción) por vía de una teoría pragmática de las emociones. Pero afirmaciones tales como que "los sujetos no pueden reaccionar de manera afectivamente neutra ante ultrajes sociales como son el maltrato físico, la privación de derechos, y la degradación" (Honneth, 1992, p. 90) se ofrecen sin problematizar los supuestos asumidos sobre el surgimiento y status moral de tales sentimientos. Solo un párrafo de *La lucha por el reconocimiento* abre la puerta a cierta problematización, pero que no recibe desarrollo posterior. Honneth allí admite:

> (…) que el potencial cognitivo en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos; solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política (1997, p. 169).

En su libro *Against recognition*, Lois McNay (2008) realiza una crítica que comparto a la forma que tiene Honneth de considerar la dimensión emocional de la agencia. La autora considera que el enfoque de aquel sobre el movimiento del sufrimiento a la agencia en las luchas por el reconocimiento es ingenuo, ya que implica una naturalización de las emociones de sufrimiento, que son entendidas como *espontáneas* y como *fenómenos autoevidentes*. Según McNay

(2008), el problema está en que el ámbito del sufrimiento social es presentado como un ámbito pre-político y de experiencia inmediata, caracterizado por sentimientos auténticos y espontáneos con un estatus moral inherente. (p. 138 y ss.). Con acierto, la crítica señala que no es evidente que todo sufrimiento lleve a una toma de conciencia política, ni hay relación causal directa entre sufrimiento social y su manifestación en una conciencia oposicional, porque toda experiencia es mediada por una red de relaciones materiales y simbólicas. McNay entiende que Honneth aceptaría en teoría esta idea de mediación, pero en la práctica ha desarrollado una ontología del reconocimiento que lo aleja de estas consideraciones. La agencia es asumida como un efecto espontáneo de un sufrimiento social. Sin embargo, del mero sufrimiento al sentimiento de indignación –por lo sufrido- y acción política hay un *gap* más importante que el que Honneth sugiere. En ese “salto” pueden instalarse, por ejemplo, fenómenos como las preferencias adaptativas, de las que nos habla Jon Elster (1988), que anulan la motivación para la acción.

También Nicolas Kompridis cuestiona este punto. Honneth encuentra el fundamento en un aspecto que es normativamente ambiguo e inconsistente: apelar a la experiencia cotidiana es ambiguo porque se supone que experiencias como la vergüenza o el enojo son hechos preteóricos. Si es así -que estas experiencias no necesitan de justificación-, la crítica tiene poco para hacer más que describir estas experiencias, por lo tanto, no es necesaria la interpretación ni juicio. Por el contrario, dice Kompridis (2004), las experiencias morales raramente pueden ser toma- das como hechos pre-teóricos, y cuya esencia requiere interpretación, justificación o crítica. La mera experiencia de la vergüenza, el enojo o la indignación nada prueba: estos sentimientos pueden ser fuente de demandas legítimas o ilegítimas, ellos no deciden sobre la legitimidad moral (pp. 327-328).

Por última crítica, acierta Paul Ricoeur al cuestionar a Honneth acerca de que este concibe más el reconocimiento desde experiencias *conflictivas* que *pacíficas*. Aunque Ricoeur reconoce su deuda con la actualización que aquel ha hecho del concepto hegeliano de reconocimiento, piensa que, analizado exclusivamente desde la exigencia, puede llevar a desarrollar una "conciencia desgraciada" que se traduce en victimización incurable o reivindicación constante y combativa, y que la lucha se vuelva interminable. Para conjurar este problema, Ricoeur (2005) propone considerar las experiencias de reconocimiento pacificado que se asientan en mediaciones simbólicas fuera del orden jurídico y el intercambio comercial, escapando a la lógica de la reciprocidad desde la gratuidad (pp. 225-228).

A esta visión de Ricoeur sumo otro cuestionamiento que yo elevo a Honneth. Este es si no hay, en su fenomenología del sufrimiento moral, el supuesto de que somos excesivamente dependientes del reconocimiento ajeno. El paradigma del reconocimiento puede verse como el opuesto al propuesto por los estoicos, en los cuales la virtud consiste en la autosuficiencia y la independencia del juicio y aprobación ajenos. Sin caer en ese ideal tan extremo, ¿qué hay, por ejemplo, de la capacidad de la resiliencia y de la sana autosuficiencia en la valoración positiva de uno mismo, aun frente a las situaciones de humillación? La posibilidad de reparación de la ofensa, de reelaboración y relativización personal de la injuria recibida, de perdón, han sido desconsideradas por Honneth. A diferencia de Strawson, quien aborda una fenomenología que incluye a sentimientos morales positivos, como gratitud, satisfacción por el deber cumplido y perdón, y quien presenta tres perspectivas fundamentales de la relación social: la del participante como «paciente», como «observador» y como «agente», Honneth se centra solamente en el paciente y se siente

motivado para luchar por su reconocimiento. Para Strawson (1995) es tan real el sentimiento de indignación con el que reaccionamos a los agravios, como el hecho de que las disculpas reparan el sentimiento de resentimiento en el agredido y tienen la capacidad de perdonar la injuria (p. 43).

Sin embargo, la dificultad más importante que tiene su filosofía moral es su idea de una "eticidad formal". Ya el término parece contradictorio. La ética de Honneth intentó situarse entre Kant y Aristóteles y superar los déficits de ambos paradigmas. Las relaciones de reconocimiento, que puedan proteger a los sujetos del sufrimiento del menosprecio, constituyen prerrequisitos para la integridad humana y forman el núcleo de la moralidad. Estas condiciones intersubjetivas que necesariamente han de darse para poder hablar de una vida lograda, según Honneth (1997), no implican un concepto de vida buena, sino un concepto formal de eticidad, y ofrecen un criterio para distinguir, en la lucha social, los motivos emancipadores de los regresivos (p. 208).

Las dificultades de Honneth a la hora de la fundamentación filosófica de esta "eticidad formal", se perciben desde la evidente ambigüedad con que se presenta el estatus de las esferas de reconocimiento –si son constantes de la naturaleza humana o un producto histórico contingente-. Dificultad que se consolida en una oscilación constante del autor entre apelar a una antropología moral universal –una suerte de antropología formal y débil que pueda trascender contextos específicos- o a cierta eticidad propia de las sociedades modernas occidentales como canon crítico[4]. Sin embargo, ninguna de estas dos alternativas se fundamenta de un modo satisfactorio y a fondo, atendiendo a las posibles objeciones que se podrían levantar. Para salvarse de caer en una filosofía de la historia,

Honneth termina sugiriendo una suerte de historicismo, se restringe a sostener que esos son los principios que la modernidad ha creado como instancia crítica, desconociendo que podríamos preguntarnos también circularmente sobre la validez de estos principios[5].

Conclusión

Las consideraciones que he volcado hasta aquí permiten vislumbrar que la teoría de Honneth no ha logrado aún constituirse como una alternativa con el estatus teórico que requeriría, al menos, al auto postularse como la mejor propuesta de renovación de la Teoría Crítica -claramente *frente* a Habermas-. El escaso tratamiento de las salidas de fundamentación filosófica de la idea de una eticidad formal y los cabos sueltos que deja el autor son llamativos y debilitan el estatus de su teoría, dando una superioridad infranqueable al modelo habermasiano en cuestiones de fundamentación filosófica última de los postulados éticos más básicos de la teoría. Creo que su propuesta no logra articular de una forma solvente la "trascendencia" de la inmanencia, por carecer de un programa de fundamentación solvente de la ética que subyace. Mi intención en este trabajo ha sido la de contribuir a valorar cuál es la verdadera potencialidad filosófica de un concepto normativo como el de *reconocimiento*, de la mano de un autor que, más allá de sus aciertos o desaciertos, sin dudas brinda herramientas imprescindibles para pensarlo. Es seguramente a partir de esfuerzos como el de Honneth y de proponer rupturas en la continuidad que una tradición de pensamiento como la de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se mantiene viva.

Bibliografía

Borges, J. L. (2013). Sobre el rigor en la ciencia. En *El Hacedor*. New York: Random House.

Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.

Elster, J. (1988). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.

Fraser, N., y Honneth, A. (2006). ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Madrid: Morata.

Herzog, B., y Hernàndez, F. (2010). Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica. *Revista de Facultad de Direito de Caruaru*, *42*, 1.

Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. *Isegoría*, *5*, 78-93.

Honneth, A. (1995). Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality. En *The fragmented world of the social* (pp. 205-219). Albany: State University of New York Press.

Honneth, A. (1995b). The limits of liberalism. En *The fragmented world of the social* (pp. 231-246). Albany: State University of New York Press.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2001). Invisibility: On the Epistemology of

´Recognition. *The Aristotelian Society Supplementary Volume, LXXV* (1), 111-126.

Honneth, A. (2002). Grounding recognition: a rejoinder to critical questions. *Inquiry, 45*, 499-520.

Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría, 35*, 129-150.

Honneth, A. (2007). Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy. En *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory* (pp. 3-48). Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2008). Observaçoes sobre a retificação. *Civitas, 8*(1), 68-79.

Honneth, A. (2013). El entramado de la justicia. En G. Pereira, G. (ed.), *Perspectivas críticas de justicia social* (pp. 11-28). Porto Alegre: Evangraf.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad.* Buenos Aires: Katz. Inwood, M. (1999). *A Hegel Dictionary.* Masachussets: Blackwell. Kleinman A; Das, V; Lock, M. (1997). *Social Suffering.* Berkeley: University of California Press.

Kompridis, N. (2004). From reason to self-realization? Axel Honneth and the "ethical turn" in Critical Theory. *Critical Horizons, 5*,323-363. McNay, L. (2008) Against Recognition. Cambridge: Polity Press. Nozick, R. (1990). *Anarquía, Estado y utopía.* México: FCE. Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento.* Madrid: Trotta.

Strawson, P.F. (1995). *Libertad y resentimiento.* Barcelona: Paidós.

Strydom, P. (2011). Inmanent transcendence as key concept. En *Contemporary Critical Theory and Methodology* (pp. 87-103). Routledge: New York.

Taylor, C. (1994). Ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (1997a). La política del reconocimiento. En *Argumentos filosóficos* (pp. 293-334). Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (1997b). Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo. En *Argumentos filosóficos* (pp. 239-267). Barcelona: Paidós.

Walzer, M. (1996). La crítica comunitarista del liberalismo. En *La política* (pp. 47-64). Paidós, Barcelona.

Zurn, C. (2000). Anthropology and normativity. A critique of Axel Honneth´s formal conception of ethical life. *Philosophy & Social Criticism*, *26*(1), 115-124.

Notas

[1] En las regulaciones que establecen remuneración, la protección frente a enfermedades o tiempo de vacaciones de los trabajadores de ciertos ramos, prácticas con que son tratados los pacientes en los hospitales, se cristalizan formas de reconocimiento. La relación es dialéctica porque también ocurre que las organizaciones asumen un protagonismo en la producción de nuevas cualidades de valor de los seres humanos, imponiendo regulaciones y prácticas antes de que alcancen expresión en la praxis narrativa de un mundo de la vida.

[2] En palabras del autor: “Si mi visión es adecuada, el modelo de la percepción o recepción hace justicia a nuestra intuición de que el comportamiento de reconocimiento debe tratarse de un acto que está motivado por razones prácticas, a saber: en el reconocimiento reaccionamos de manera correcta o adecuada a aquellas razones que son erigidas por las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente de diversos modos” (Honneth, 2006, p. 136).

[3] Hay una representación cultural del sufrimiento que lo moldea como experiencia social. Incluso, imágenes de sufrimiento son usadas socialmente (en metáforas, historias, modelos) y apropiadas por la cultura popular con objetivos morales. Por ejemplo, la memoria de un genocidio para afirmar la resistencia nacionalista. Los estudios de Kleinman tratan también sobre la responsabilidad de los medios masivos que muestran el sufrimiento, moldean la experiencia de los observadores e incluso de las víctimas y los perpetradores. Por ejemplo, el autor condena la trivialización que el mercado mediático hace del sufrimiento e incluso la conversión hipócrita de la víctima en un héroe sentimentalizado. De la misma forma, el sufrimiento que no se muestra en los medios queda invisibilizado (Kleinman, 1997, pp. 1-24)

[4] Honneth reconoce esta ambivalencia en sus planteos en Grounding recognition: a rejoinder to critical questions (2002, p. 501). Sobre las dificultades que esto supone en cuanto a la fundamentación última a la que Honneth está recurriendo, véase Kompridis (2004, p. 328).

[5] Para un desarrollo de críticas a la estrategia de fundamentación de Honneth, véase Zurn (2000).

RECONOCIMIENTO Y DESPRECIO EN AXEL HONNETH

Onasis R. Ortega

Reconocimiento es un término que describe intereses morales presentes en los conflictos contemporáneos. Se trata de una vieja categoría acuñada por Hegel en varios de sus textos, especialmente en *El sistema de la eticidad* de 1802-1803, la *Filosofía real* de Jena y el capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*, entre otros[1]. El concepto reconocimiento[2], recuperado por filósofos políticos, críticos sociales y filósofos morales, resulta clave para analizar los debates sobre la identidad y la diferencia; para desvelar la carga normativa de ciertas luchas reivindicativas en el campo político y para repensar las luchas de las mujeres, los indígenas, los inmigrantes, las minorías culturales, raciales o étnicas, en tiempos en los que el capitalismo global diluye las diferencias, pluraliza el orden de los valores y politiza las identidades.

La relevancia del reconocimiento en los desarrollos de la filosofía práctica de nuestro tiempo se explica, en primer lugar, por la predominancia de la categoría distribución como clave de las teorías de la justicia de postguerra; es decir, lo que predomina en la postguerra es la idea de distribución como clave interpretativa de la justicia en el marco del Estado de bienestar. Distribución de bienes sociales, de derechos y libertades, de oportunidades y cargas sociales. En segundo lugar, la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética hizo pedazos el socialismo realmente existente y puso en entredicho el

sujeto empírico de una gran parte de la teoría social y la filosofía política, que contaba con el proletariado, la clase obrera o la existencia de un Estado socialista, como referente empírico de la teoría. A la mañana siguiente de los acontecimientos de 1989, en el comienzo de la era "postsocialista", no había una visión configurada que representara una alternativa a la situación; las teorías de la distribución poco o nada se ocuparon de la cultura, las identidades, la diferencia o las minorías. Pero lo que había cambiado aquella mañana era, precisamente, la gramática de los conflictos que ahora se cifraban en exigencias de reconocimiento. En este contexto histórico-social se enmarca el resurgimiento de la vieja categoría hegeliana de reconocimiento, sus alcances y límites[3].

En este marco de referencia, el presente trabajo se ocupa del enfoque desarrollado por Axel Honneth en su intento de esbozar una "*teoría" crítica del reconocimiento*. Honneth parte de la formulación hegeliana del problema del reconocimiento y de un diálogo crítico con los pensadores de la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt, en el empeño de llevar lo primero a una teoría normativa de la sociedad, y lo segundo a una solución de las aporías a las que, según él, la *Dialéctica de la Ilustración* condujo a la primera generación de la Teoría Crítica (Honneth, 2011). Para ello, reelabora el concepto de reconocimiento como alternativa a la categoría de entendimiento comunicativo de Habermas; al hacerlo aspira a superar el déficit sociológico de la Teoría Crítica y ganar para su teoría un referente empírico que sirva de soporte a criterios normativos desde los cuales se pueda establecer lo correcto e incorrecto en la sociedad. En cuanto la teoría del reconocimiento de Honneth, no se orienta políticamente a superar la desigualdad, sino a prevenir la humillación y el desprecio; se define como una teoría éticamente motivada que propone el reconocimiento como criterio normativo de la integridad y de una vida moralmente lograda.

La tesis que intentaré mostrar aquí es que el reconocimiento constituye una alternativa explicativa de las luchas sociales, pero no fija su atención en la víctima del desprecio. Por consiguiente, resulta insuficiente para explicar cierto tipo de desprecio que obstaculiza una vida lograda. En otras palabras, cómo el reconocimiento se constituye en categoría explicativa de los motivos, la lucha y el conflicto que brota de la interacción social, y en qué medida contiene una solución al desprecio que atenta contra la integridad, es decir, contra la posibilidad de una vida lograda. Para desarrollar esta idea, procederé primero a mostrar cómo llega Honneth a formular una teoría alternativa del reconocimiento. Luego, examino el concepto de desprecio, y finalmente analizo el alcance explicativo del mismo. Examinemos primero cómo llega Honneth a formular su teoría del reconocimiento.

El proyecto filosófico de Honneth es renovar la Teoría Crítica[4] a través de una teoría del reconocimiento recíproco que parte de una lectura en clave moral de los conflictos sociales. Para hacerlo sigue básicamente tres fuentes: la idea hegeliana de lucha por el reconocimiento, la teoría foucaultiana del poder y la teoría del entendimiento comunicativo de Habermas. A mi modo de ver, Honneth construye su teoría crítica del reconocimiento a partir de un diálogo con la primera generación de Frankfurt, una actualización de la premisa intersubjetiva formulada por Hegel en términos de lucha por el reconocimiento, mediada por un análisis de la teoría del poder de Foucault y la teoría del entendimiento comunicativo de Habermas. El mismo Honneth (1997) declara que su objetivo es:

> (...) Desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la '*lucha por el reconocimiento*', una teoría normativa y sustancial de la sociedad. El proyecto de tal empresa surgió de los resultados a los que había conducido mi

> investigación sobre la "crítica del poder"; quien intente integrar en un marco teórico-comunicativo los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault, se ve orientado hacia un concepto de "lucha" éticamente motivada para el cual proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del período de Jena en torno a su idea de una "lucha por el reconocimiento global (p. 7).

El propósito de construir una teoría normativa de la sociedad a partir de la figura hegeliana de lucha por el reconocimiento, integrándola a un marco de teoría de la comunicación y recogiendo las conclusiones a las que llega la teoría del poder de Foucault, es lo que conduce a Honneth a subrayar el concepto de lucha, en términos de lucha por el reconocimiento[5]. Esta descripción nos muestra el recorrido y los motivos que llevan a una teoría del reconocimiento, pero también permite ver la importancia de la idea de lucha. La lucha surge del no reconocimiento, del desprecio o la humillación; en términos conceptuales permite conectar desprecio y reconocimiento.

1.

Admitamos que la Teoría Crítica es un punto de partida y mantengamos nuestro interés en mostrar cómo llega Honneth a formular su teoría crítica del reconocimiento. A mi juicio, el punto de partida de lo que conocemos como teoría crítica del reconocimiento, es la recepción y la crítica que Honneth hace de la teoría formulada por la primera generación de Frankfurt. Honneth llegó a Frankfurt a comienzos de los años 80 para realizar su tesis de habilitación bajo la dirección de Jürgen Habermas[6]; para entonces Habermas consideraba que los teóricos de la primera generación habían llevado su teoría a un callejón sin salida y se proponía superarla[7]. En *Crítica del poder*, Honneth pone de presente su interés por construir un camino propio, distanciándose tanto de los viejos maestros de la Teoría Crítica, como de Habermas. Ya en el prólogo afirma: "A lo largo de este estudio mi

objetivo no ha sido otro que el de arrojar luz sobre los problemas fundamentales que, desde el punto de vista histórico, aparecen relacionados con el nacimiento de una Teoría Crítica de la sociedad" (Habermas, 1989, p. 21).

Los dos pasos de argumentación que anteceden a la formulación de una "teoría" del reconocimiento, implican un distanciamiento crítico de la primera generación de Frankfurt y de Habermas. En el primer caso, Honneth se distancia del proyecto interdisciplinar de análisis social y acusa un déficit sociológico de la teoría; en el segundo, considera que la teoría del entendimiento comunicativo de Habermas no resuelve el déficit sociológico de la Teoría Crítica de la primera generación, sino que lo conduce a una pérdida del potencial crítico para explicar las formas de organización social. Honneth comparte con su profesor Habermas que hay un déficit sociológico en la primera generación de teóricos críticos, pero no comparte la solución habermasiana en clave de teoría de la comunicación. En otras palabras, Habermas y Honneth representan dos intentos de superar las aporías a las que condujo la primera generación a la Teoría Crítica en la *Dialéctica de la Ilustración (*Adorno y Horkheimer, 2001), ambos consideran que existe un déficit sociológico en dicha teoría, pero se diferencian en sus propuestas de solución. Examinemos primero el balance que Honneth hace de la primera generación de Frankfurt y luego su distanciamiento de Habermas.

La agenda temática de la Teoría Crítica podría resumirse así: a) las formas de integración de las sociedades postliberales; b) la socialización de la familia y del desarrollo del yo; c) los medios de comunicación de masas y la cultura de masas; d) la psicología social de la protesta paralizada y acallada; e) la teoría del arte, y f) la crítica del positivismo y de la ciencia. El interés central que subyace a estos

temas es el análisis de la racionalización como cosificación (Habermas, 1999, p. 534). En palabras de Horkheimer (1998):

> La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancía históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie. (…) La teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes (p. 257).

El diagnóstico que presenta Horkheimer indica que la sociedad capitalista impide el desarrollo logrado de las fuerzas humanas. Ella encierra en sí misma su propio antagonismo; la sociedad que impulsa el desarrollo termina impidiéndolo y llevando la sociedad hacia una nueva barbarie. El proyecto interdisciplinar de la Teoría Crítica pretendía configurar un marco teórico susceptible de ser utilizado para la crítica de la racionalidad dominante en la sociedad industrial contemporánea; crítica que se extiende como denuncia y reto a la racionalidad ilustrada. Las fuerzas de la sociedad impulsan a la crítica y a la superación de las formas de dominación establecidas.

Honneth (211) no cree “[...] que el programa original de investigación merezca un desarrollo continuado e ininterrumpido, ni está convencido de que se pueda investigar sin más la realidad, que se ha tornado compleja y cambiante rápidamente, en el marco de una única teoría, aunque esté planteada de manera interdisciplinar” (p. 128). En cuanto ya no está convencido de la necesaria continuidad de la Teoría Crítica ni del enfoque interdisciplinar, Honneth (2011)

establece una ruptura con la primera generación de Frankfurt. A su juicio:

> Horkheimer queda ligado en sus comienzos a una filosofía marxista de la historia que solo podía admitir un interés precientífico por la emancipación social en aquella clase singular del proletariado; Adorno había convertido muy pronto la crítica del fetichismo de Marx en punto de partida de su crítica de la sociedad que no podía ver ningún trazo de una trascendencia intramundana de la cultura cotidiana social; solo [...] de Walter Benjamin o también de Otto Kirchheimer, hubieran podido provenir quizás los impulsos teóricos para buscar otro acceso, más productivo, a los potenciales de emancipación de la realidad cotidiana social (p. 127)..

En cuanto Honneth ve en la Teoría Crítica de la primera generación, una especie de agotamiento para acceder a los potenciales de emancipación social, lo que él mismo llama déficit sociológico, y convencido de las insuficiencias del enfoque interdisciplinario, lo que le queda en común con la Teoría Crítica es "[...] aquel modo de pensamiento de la teoría social que comparte una cierta forma de crítica normativa con el programa original de la Escuela de Frankfurt y tal vez incluso con la tradición del hegelianismo de izquierdas en su conjunto (2011, p. 127). Esto es lo que en últimas puede llamarse Teoría Crítica en Honneth, puesto que ese hegelianismo de izquierdas en la Teoría Crítica "[...] es el único elemento teórico que aún hoy puede funcionar en el sentido de una seña de la identidad, de una premisa indispensable de la vieja tradición"[8] (Honneth, 2011, p. 128). Descrita esta relación y distanciamiento de Honneth con la Teoría Crítica de la primera generación, que lo lleva finalmente a Hegel, examinemos ahora su diálogo con Habermas.

Siguiendo a su profesor Habermas, Honneth se muestra influenciado por la filosofía del entendimiento comunicativo en cuanto camino para resolver las aporías a las que habían conducido las

conclusiones y consecuencias de la *Dialéctica de la Ilustración*. Según la lectura de Habermas, que Honneth continua con la *Dialéctica de la Ilustración,* la Teoría Crítica gira hacia una crítica radical de la razón que la lleva a la formulación de una filosofía negativa de la historia (Habermas, 2008, p. 123; Honneth, 2009, p. 69).

Publicada en 1981, la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas se convirtió en la influencia más importante para el desarrollo de la Teoría Crítica a finales del siglo XX. En ella Habermas pretendió superar el déficit que atribuía a la primera generación de Frankfurt, mediante la combinación de dos grandes variables teóricas: la pragmática del lenguaje y la reconstrucción del materialismo histórico. A juicio de Habermas (2008), la primera generación de Frankfurt se había sumido en la desesperanza a causa de la barbarie y en una autorreflexión de la razón que le impedía proporcionar fundamentos normativos para una teoría social. Esa autorreflexión radicaliza la crítica a la razón de un modo que disuelve su propio potencial y se cerraba al análisis empírico discursivo de la realidad social. Esto último conlleva un déficit sociológico de la Teoría Crítica.

La solución que propone Habermas parte de que en la comunicación hablada hay implícito un *telos* de entendimiento recíproco. Por ese camino y siguiendo la teoría de la argumentación, Habermas formula su categoría de racionalidad comunicativa. Con el entendimiento ofrece un punto de referencia normativo que, por un lado, tiene su referente en la existencia y el uso del lenguaje, y por otro, abre la entrada al análisis sociológico de aquellos problemas que impiden el desarrollo del entendimiento. En los primeros capítulos de *Crítica del poder,* Honneth sigue a Habermas en su crítica a la primera generación de Frankfurt, pues también él considera que la Teoría

Crítica ya no era capaz de captar los procesos de integración y orientación social, en cuanto que para ella la sociedad capitalista podría seguir reproduciéndose independientemente de los actores sociales.

El análisis de la noción de lucha que Honneth viene planteando en su estudio sobre Foucault y Hegel, lo lleva al problema de cómo encajar esa noción de lucha históricamente referenciada, en las exigencias formales de la acción comunicativa. Él mismo se pregunta ¿cómo tienen que ser planteada las categorías de una teoría social para que sean capaces de descifrar formas de moralidad empíricamente operantes? Honneth (2001) supone, entonces, que la teoría social de Habermas

> [...] Está constituida de manera tal que tiene que ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico. Por ello, sigo suponiendo, Habermas se ve forzado a separar estrictamente la identificación de campos de conflictos, que tienen muchas consecuencias desde el punto de vista moral, de su teoría del conflicto de clases capitalistas" (p. 57).

Si la teoría de Habermas no alcanza para ver ciertos contenidos morales de las luchas, dado que no puede encajar esa noción de lucha en la pragmática de la racionalidad comunicativa, entonces Habermas: "(...) abandona la posibilidad de una crítica justificada de las formas concretas de organización de la producción económica y la administración; pierde sobre todo (...): el potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social" (Honneth, 2009, p. 444).

La conclusión a la que se llega luego de esta crítica a Habermas, es que se requiere una nueva formulación teórica de cara a la pregunta antes planteada. Esa nueva formulación será recuperar la figura hegeliana de lucha por el reconocimiento y encajarla en un marco comunicativo, de modo que supere el déficit sociológico. En *La lucha por el reconocimiento*. *Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Honneth (2007), se propone desarrollar una teoría normativa y sustantiva de la sociedad a partir del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento, como alternativa a la teoría discursiva de Habermas. Cada vez estoy más convencido, dice Honneth, que mi teoría

> [...] no es un complemento sino una alternativa a la ética discursiva. En primer lugar, porque estoy cada vez menos seguro sobre el real *status* de la ética discursiva. [...] Creo que como otros críticos han dicho, la ética discursiva es otra versión de la teoría de la democracia, y nada más; no es una respuesta a cuestiones morales (Pereira, 2010, p. 223).

Una vez fijado este distanciamiento con Habermas, Honneth prosigue en la elaboración de su teoría del reconocimiento éticamente motivada.

2.

Honneth traduce y corrige la concepción metafísica de Hegel desde un ámbito discursivo. Lo hace en aras de concretar una teoría del reconocimiento capaz de diagnosticar las causas morales de los conflictos en la actualidad. Para ello resultan de importancia las experiencias de menosprecio que hieren la subjetividad; formas de menosprecio que apuntan al inicio de la lucha.

> […] La representación que todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio" (Honneth, 2007, p. 198).

La tarea de Honneth será actualizar la teoría esbozada por Hegel en el período de Jena, lo hace apartándose de aquella visión que indica una posición metafísica en Hegel. Pues como dice Giusti (2006):

> Honneth no oculta, [...] que sus propósitos no son exegéticos sino sistemáticos (en cuanto hace la reconstrucción del concepto de reconocimiento en la obre de Hegel). Lleva por eso el agua a su molino, y traduce y corrige la concepción de Hegel desde una perspectiva comunicativa, o discursiva, despojándola de su aparente envoltura metafísica (p. 8).

En Hegel se encuentra una descripción del individuo como aquel que se desarrolla a partir de su propia conciencia. Es decir, el individuo tiene una conciencia parcial, en tanto esta se desarrolla en relación con el desarrollo histórico que concierne a su lapso de vida.

> [...] la autoconciencia es la reflexión, que, desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser* otro. Como autoconciencia, es movimiento; pero en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro, la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia (Hegel, 1996, p. 108).

La autoconciencia busca ser autoconciencia de sí, conciencia de su propio ser, puesto que solo así puede ser para otra consciencia de sí. Sin embargo, Hegel afirma que existe una conciencia universal a la cual el individuo necesita y debe acceder. Esta conciencia universal a

la cual debo acceder "yo" como individuo, me es dada de forma abreviada, es decir, contada o relatada. Ahora bien, es precisamente este asunto al que recurre Hegel para que el individuo acceda a una conciencia universal, de la cual se apropia por medio de su conciencia particular; de lo contrario seríamos conciencias incompletas.

Siguiendo a Hegel, la formación de la conciencia implica una apropiación de la experiencia de la humanidad para conducirnos hasta un conocimiento de lo que somos, una especie de autocioramiento de sí. A partir de aquí Hegel trata de explicar el concepto de reconocimiento recíproco, a fin de crear los patrones que llevarán al hombre a entenderse dentro de un mundo ético que garantice su propia existencia. En su perspectiva de autoconciencia reflexiva,

> [...] Hegel conserva, según la forma categorial, su intención originaria de llevar a cabo la formación del Espíritu dentro de la esfera de la conciencia humana hasta el punto en que, en la relación ética del Estado, comienzan a dibujarse las estructuras institucionales de una forma lograda de socialización (Honneth, 1997, p. 47).

Honneth recupera tres tesis importantes de la teoría de Hegel, que luego confronta con la carga empírica de la teoría psicológica de G.H. Mead (1997, p. 90). En primer lugar, recupera la premisa básica de la teoría del reconocimiento, es decir, la de la teoría de la intersubjetividad, según la cual la constitución de la identidad subjetiva individual (del yo), presupone el reconocimiento recíproco.

> El modelo hegeliano arranca de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; solo si los individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, pueden llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo (Honneth, 1997, p. 87).

La segunda tesis que recupera de la teoría intersubjetiva de Hegel, es aquella según la cual, en la sociedad moderna existen distintas formas de reconocimiento que se distinguen por el grado de autonomía que posee el sujeto. Con ello se refiere Honneth a: amor, derecho y eticidad. La tercera tesis se refiere a la lógica de un proceso de formación que:

> [...] se mediatiza por encima de los estadios de una lucha moral; los sujetos, en el curso de formación de su identidad, se ven forzados en cierto modo trascendentalmente a entregarse, en cada estadio alcanzado de comunitarización, a un conflicto intersubjetivo, cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento" (Honneth, 1997, p. 87).

La anterior descripción resume el núcleo de la teoría hegeliana de la intersubjetividad, de la que Honneth (1997) deriva dos consecuencias: "(…) en primer lugar, que al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia, en segundo lugar, notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento" (p. 89). El motivo del conflicto viene a ser entonces el no reconocimiento de determinadas pretensiones de autonomía o el *desprecio.* A esto último se liga la idea de que el conflicto cumple esa función no solo en la ampliación de la autonomía de cada sujeto, sino que se trata de un conflicto social basado en motivos morales, cuya lucha implica la ampliación de autonomía de toda una sociedad y, en consecuencia, de su desarrollo moral. Hasta aquí he mostrado cómo Honneth deriva de la teoría hegeliana de la intersubjetividad, el núcleo argumentativo de su teoría del reconocimiento, en otras palabras, la raíz hegeliana de la teoría del reconocimiento de Honneth.

Reconstruida la figura hegeliana del reconocimiento, Honneth procede a configurar su propia versión, es decir, a reelaborarla y actualizarla. Para él la primera tesis constituye la base de la teoría y las dos siguientes desempeñan un papel subsidiario el desarrollo que hace del reconocimiento y el desprecio. En la primera parte de *La lucha por el reconocimiento*, reconstruye los argumentos del Hegel de Jena; en los capítulos finales de la segunda parte, después de examinar la teoría de Mead, intenta justificar la división tríadica de las formas de reconocimiento de las que parte Hegel y que ahora apoya en la teoría de Mead. Para el primer modelo, el del *amor*, Honneth se apoya en las teorías psicológicas de objeto y su tratamiento de la interacción y construcción de la identidad; para los dos modelos siguientes, el *derecho* y la *solidaridad*, parte de la distinción gradual ocurrida con el paso de las sociedades tradicionales a la moderna; en concreto, se apoya en dos formas de respeto convencional: el respeto entre individuos iguales que resulta como consecuencia del reconocimiento recíproco como sujetos de derecho, y el que resulta de la valoración social y se concreta en el honor o el estatus. El reconocimiento jurídico es fácilmente identificable en el derecho y en la condición de sujetos de derecho; en cambio, el reconocimiento como valoración social, depende del respeto por la contribución que de manera individual hace una persona a la sociedad, basado en la comunidad de valores compartidos. Es de aquí que resulta la versión de la "teoría" del reconocimiento de Honneth.

A los tres modelos de reconocimiento recíproco establecidos más arriba, les corresponden tres dimensiones de la personalidad individual. En consecuencia, si se da una relación lograda, resultan de allí tres formas de autorrealización práctica del individuo consigo mismo: el *amor* que tiene por objeto las relaciones de afecto del individuo y que conduce a la *autoconfianza*; el *derecho,* que corresponde a el reconocimiento jurídico y el respeto de la persona, a

su autonomía, tiene por objeto la responsabilidad moral y su resultado es el *autorrespeto*; la *solidaridad* corresponde a la valoración social, tiene como objeto las capacidades del individuo y lleva a la *autoestima*. A estas tres formas de reconocimiento Honneth le opone tres formas de desprecio que implican falta de autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Así, los malos tratos y la violencia amenazan la integridad; la exclusión de derechos, la integridad social; y la humillación y la ofensa amenazan la dignidad de los miembros de la comunidad.

Honneth entiende el reconocimiento como una condición necesaria para la interacción social, en la que los individuos se reconocen y confirman mutuamente en sus facultades y cualidades, y al mismo tiempo conocen las partes de su irremplazable identidad, lo que les permitirá contraponerse al otro en tanto que particular. El reconocimiento se asocia con la identidad, pues es a través de ella que se pueden describir y justificar las pretensiones morales del reconocimiento que conducen al sujeto legítimamente a ser partícipe de una sociedad organizada, donde se respetan las distintas prácticas sociales. La identidad en su pleno sentido y con toda su importancia dentro de la vida personal es un principio moral; el principio que nos exige tratar a todo hombre como un ser digno de respeto y de reconocimiento, igual en esencia a nosotros mismos y por ende autónomo. El respeto y valoración moral de la identidad contribuye al respeto universal por la diversidad, tal respeto favorece a una democracia en la que participan diferentes culturas y pueblos.

El objetivo del reconocimiento, en el sentido que lo entiende Honneth, es hacer que el hombre retome su participación social y se libere de la dominación y el desprecio, pues este va más allá de la lucha por la moral y la justicia. Su propósito es aportar a la formación

social en la que los sujetos, movidos por su amor propio, construyan una sociedad de respeto a partir de un proceso de adecuación a las estructuras normativas y simbólicas en los marcos sociales; estructuras y marcos que sirven a los sujetos para relacionar sus expectativas de reconocimiento mutuo. Como quiera que "[...] en la estructura de las relaciones humanas de interacción, la esfera normativa de enfrentarse con el reconocimiento de los otros está construida sobre el presupuesto implícito de ser tenido en cuenta en los planes de acción de los demás" (Honneth, 1997, p. 60).

El reconocimiento mutuo atraviesa la individualidad de cada sujeto posibilitando la comunicación con el otro desde el reconocimiento de sí. Honneth quiere mostrar que esa inclusión del otro también está atravesada por el lenguaje, los gestos y la comunicación, que le permiten al individuo ser parte de la interacción social, no como objetos físicos diferenciados por la existencia corporal, sino como hombres capaces de iniciativa a partir de la cual todo ser humano manifiesta su libertad. Tal manifestación se objetiva en la acción y el discurso, a través de los cuales los hombres muestran no lo "que" son, sino "quiénes" son en el mundo y revelan su única y personal identidad. Esto ocurre cuando las personas entran en contacto con otras y se reconocen en un espacio social determinado, donde los hombres existen como seres que actúan y hablan.

3.

Si el reconocimiento es una necesidad humana, sin el cual no es posible la autorrealización plena de los individuos, una vida lograda y moralmente íntegra, entonces el desprecio[9] viene representado por acciones o fenómenos que atentan contra la integridad, la inclusión

social, la valoración que un grupo o comunidad merece, en otras palabras, el desprecio atenta contra la dignidad de la persona. Los individuos asocian su integridad con el reconocimiento, es decir, con el aprecio y la valoración social, entonces resulta lógico que la descripción del maltrato, el falso reconocimiento o su negación, se expresen en categorías como *ofensa* o *humillación*.

> Con conceptos negativos de esta índole se denomina un comportamiento que no solo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; más bien se designa el aspecto de un comportamiento, por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente (Honneth, 1997, p.160).

Para Honneth, dignidad e integridad de la persona vienen mediadas por el reconocimiento recíproco, es decir, que el progreso moral es el resultado de la lucha por el reconocimiento:

> [...] si un concepto de la dignidad del hombre, de su completa integridad, se logra solo aproximativamente en el camino de una determinación de los modos de la ofensa personal y el desprecio, entonces eso significa a la inversa que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetivo. [...] De ahí que la integridad del sujeto humano, porque puede llegar a ser herido por la ofensa y el desprecio, se verá en dependencia del beneplácito y aprecio de otras personas (Honneth, 1992, p. 79).

Llegar a considerarse una persona íntegra implica la mediación del reconocimiento. Pero la integridad solo podría lograse protegiendo la dignidad del desprecio. A partir de la conexión entre integridad y desprecio Honneth formula la tesis que se encuentra a la base del presupuesto moral de su teoría del reconocimiento, a saber: la integridad de la persona humana depende de la experiencia de reconocimiento. Al plantear la relación de dependencia entre

integridad y experiencia de reconocimineto, Honneth ya no se remite a Hegel ni a G.H. Mead, sino a Ernst Bloch.

En efecto, en su libro *Derecho natural y dignidad humana*, Ernst Bloch (1980) se propuso mostrar que en el iusnaturalismo subyace una intuición moral básica. Por esa razón, Bloch consideraba que, a diferencias de las utopías sociales de la felicidad, el derecho natural se orientaba a la *protección de la dignidad humana*. Lo que hace Honneth es desarrollar aquella premisa formulada por Bloch de cara al derecho natural, como premisa básica de una teoría normativa del reconocimiento. Es decir, si admitimos con Bloch:

> (...) que la completa integridad del hombre, su dignidad, solo se alcanza estableciendo una adecuada protección ante los distintos modos de ofensa y de desprecio personal, entonces eso significa a la inversa que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetiva. [...] La experiencia del desprecio personal representa un impulso moral en el proceso de desarrollo de la sociedad, pues el progreso moral es el resultado de la lucha por el reconocimiento (Honneth, 1992, p. 78).

Lo que está en juego para Honneth es el hecho de que la humillación y el daño personal afectan la posibilidad de la dignidad humana, y a su vez, el desprecio y la ofensa destruyen el respeto debido a la persona y, por lo tanto, atrofian el progreso moral de la sociedad. Esta idea que Honneth pone en marcha desde su horizonte hegeliano de la eticidad, como clave de una teoría normativa de reconocimiento, había sido planteada por Bloch (1980) en *Derecho natural y dignidad humana*.

> Las utopías sociales se dirigen en su mayor parte a la felicidad o, por lo menos, a la eliminación de la necesidad y de las circunstancias que la conservan o la producen. Las teorías del Derecho Natural [...] se dirigen

> predominantemente a la dignidad, a los derechos humanos, a las garantías jurídicas de la seguridad o la libertad humanas, en tanto que categorías del orgullo humano. Conforme a l0 cual, la utopía social se dirige ante todo a la eliminación de la miseria humana, mientras el Derecho Natural ante todo a la eliminación de la humillación humana (p. 209).

Dirigir la atención hacia la eliminación de la humillación humana y no hacia la eliminación de la miseria, es precisamente lo que hace Honneth. La lectura y compresión de Bloch es lo que marca el rumbo teórico a la teoría del reconocimiento. Por esa razón es entendible que Honneth abandonara el camino que habían transitado las dos concepciones predominantes de justicia en el siglo XX: el liberalismo político y el marxismo. Ambos fijaron su atención en la redistribución como variable clave para resolver la injusticia. A pesar de las diferencias concretas que mantienen entre sí, ambas concepciones tienen en común el objetivo de eliminar las desigualdades sociales o económicas que le resultan injustificables, en últimas, la miseria humana. Sin embargo, Honneth introduce un giro hacia la *dignidad* y el *reconocimiento* como claves en el entendimiento de la justicia. Su objetivo ya no es la desigualdad, “[...] sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto” (Honneth, 2010, p. 10). En este sentido es que el desprecio adquiere significado como impulso moral en la lucha por el reconocimiento.

Siguiendo la lectura que Honneth hace de Bloch, la invulnerabilidad de la dignidad y la integridad de la persona dependen de la aprobación de los otros. Tanto en la preocupación por proteger la dignidad humana que encontramos en Bloch, como en la necesidad del reconocimiento recíproco formulada en la figura hegeliana de lucha por el reconocimiento, y en la génesis del yo elaborada en la sicología

social por G.H. Mead, se observa la vulnerabilidad del ser humano para configurar su integridad: la dependencia en la aprobación de los otros. Por eso se considera:

> [...] la individualización del hombre como un proceso en el que el individuo puede conseguir una identidad práctica conforme es capaz de cerciorarse del reconocimiento de sí mismo a través de un círculo creciente de interlocutores. Sujetos capaces de habla y acción solo se constituirán como individuos aprendiendo a referirse a sí mismos como un ser bajo la perspectiva de otros que les aprueban, como un ser a quien le corresponden ciertas cualidades y capacidades (Honneth, 1992, p. 80).

Esta delimitación del proceso de socialización o individualización contiene aquella vulnerabilidad que Honneth denomina desprecio, puesto que el proceso para llegar a ser individuo, para autorrealizarnos como personas o para alcanzar nuestra integridad viene mediada por la aprobación de los otros; dicho proceso se ve amenazado por el desprecio de los otros y por el peligro de una herida que puede derrumbar la identidad de la persona. Entonces, ¿cómo se anclan en la subjetividad las experiencias de menosprecio, de modo que se constituyan en motivo de resistencia y lucha, es decir, en motivo de lucha por el reconocimiento?

La herida síquica causada por lo que llamamos desprecio u ofensa puede tener grados diferentes de profundidad en la vida de un sujeto. Para Honneth (1992) es visible esta diferencia de grado entre la humillación asociada a la violación de derechos fundamentales y la alusión al fracaso de una persona; sin embargo, establece tres tipos de desprecio: “[...] por el grado en que pueden perturbar la relación práctica de una persona consigo misma privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad” (p. 81).

En primer lugar, estaría aquel tipo de desprecio que afecta la integridad física, es decir:

> [...] aquellas formas de maltrato practicado, en las que a una persona le son retiradas por la fuerza todas las posibilidades de libre disposición sobre su cuerpo, representan la manera más primitiva de humillación personal. El motivo es el siguiente: que cada tentativa, contra la voluntad de una persona e independientemente de la intención, de apoderarse de su cuerpo produce un grado de humillación tal, que afecta de manera destructiva más profundamente que cualquier otra forma de maltrato en la relación práctica consigo mismo. Lo peculiar de estas maneras de vulneración física, como ocurre con la tortura o con la violación, no es que impliquen dolor corporal propiamente dicho, sino su unión con el sentimiento de estar expuesto indefenso a la voluntad de otro sujeto hasta la privación consciente de la realidad (Autor, 1992, pág. 81).

En segundo lugar, estarían aquellas experiencias de menosprecio asociadas al derecho como afectación de la autocomprensión normativa de la persona. Con ello se alude a tipos de desprecio personal que se causa a un sujeto, de manera que quede estructuralmente excluido de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Por derechos se entienden aquellas pretensiones individuales con las que puede contar legítimamente una persona para su realización social, dado que participa en su organización institucional con los mismos derechos, como miembro pleno de una comunidad.

> [...] Lo especial en estas formas del desprecio, como acontece en la privación de derechos o en la marginación social, representa no solo la limitación comparativa de la autonomía personal sino también su conexión con el sentimiento de no poseer el *status* de sujetos con igualdad moral de derechos y con pleno valor” (Honneth, 1992, p. 81).

Finalmente, habría un tercer tipo de desprecio que se refiere a la valoración social negativa de individuos o grupos, con el desprecio a

ciertas formas de vida individual o colectiva:

> (...) solo con estas formas en cierto modo valorativas del desprecio, de la profanación de la dignidad de los modos de vida individuales o colectivos, se consigue realmente la forma de comportamiento a la cual hoy en día se alude de manera coloquial ante todo con conceptos tales como «ofensa» o «deshonra». Por honor, «dignidad» o, dicho con un término moderno, por «*status*» de una persona se entiende la medida de aprecio social que corresponde a su modo de autorrealizarse en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad si esta jerarquía social de valores estuviera constituida de manera que desprestigiara formas de vida o convicciones individuales considerándolas de menos valor o defectuosas, entonces se quitaría al sujeto afectado toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades (Honneth, 1992, p. 82).

Esta descripción del concepto de desprecio remite a la conducta de quien lo causa, sin embargo, a la hora de describir las relaciones mediadas por el desprecio, el autor se limita a identificar las consecuencias del desprecio sobre quien es objeto de él; no se detiene en describir cómo se manifiesta esa conducta, no describe aquello que ocurre del otro lado del desprecio, es decir, no da cuenta de las condiciones que definen, por parte del victimario, el trato humillante. Lo anterior tiene algunas consecuencias sobre las posibilidades de entender todas las implicaciones de la relación entre quien humilla y quien es objeto de la humillación. En otras palabras, Honneth establece una interdependencia entre reconocimiento y desprecio. Desde su perspectiva, reconocimiento y desprecio son dos caras de una misma moneda; el desprecio es la contrapartida negativa del reconocimiento. El reconocimiento es el criterio normativo a través del cual sería posible realizar una vida buena, una vida lograda, pero es posible que lo implicado en acciones de desprecio, como la tortura o la masacre, constituyan experiencias frente a las cuales no es posible restituir la integridad sin la voz de los perpetradores, específicamente, sin el reconocimiento del daño por parte del victimario.

Como hemos visto, para Honneth (19992) la dignidad y la integridad de la persona se construyen en la interacción y vienen medidas por el reconocimiento recíproco: “(…) la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetiva” (p. 79). Entonces, la tortura o la violación vienen a ser un tipo de acción que implica la humillación física en un grado que perturba “(…) la relación práctica de una persona consigo misma. Este tipo de humillación y ofensa que puede padecer un ser humano se caracterizan porque dejan un vacío en la víctima, causan una especie de muerte psíquica” (Honneth, 1992, p. 81)[10]. Se trata de acciones que destruyen la autoestima y la integridad, en consecuencia, pueden desestabilizar al individuo y lo llevan a considerar que no es valioso. Dicho de otro modo, se entiende por monstruosa el tipo de acción que afecta la confianza en el mundo y el dominio sobre el cuerpo.

De acuerdo con Honneth, frente a acciones monstruosas como la tortura, la víctima pierde la posibilidad de tener control sobre su propio cuerpo. En consecuencia, pierde la confianza en sí misma y en el mundo que la rodea. En tal situación, la víctima experimenta un sentimiento de desprecio y pérdida de la integridad. El caso de Jean Améry, su relato, podría considerarse paradigmático de un tipo de daño que vulnera la autonomía que normalmente se tiene sobre el propio cuerpo. El perpetrador de un acto monstruoso vulnera el dominio que la víctima posee sobre su cuerpo, y por lo tanto la víctima experimenta el daño como desprecio por la integridad y pérdida de confianza en el mundo.

Puesto que en el caso de la tortura la víctima es tratada como una cosa, despojada de la dignidad y el merecimiento de respeto, queda a merced del victimario y sometida a graves formas de desprecio, a las

que víctimas como Jean Améry (2011) califican de incomunicable e indescriptible: “[…] El dolor era el que era” (p. 97). La pérdida del dominio sobre el propio cuerpo y de la confianza en el mundo, son la causa de la incomunicabilidad del sufrimiento, el límite de la capacidad de acción de la víctima. La tortura hace sentir a la víctima que no dispone sobre su cuerpo. Así, quebrantar la autonomía sobre el propio cuerpo le impide a la persona actuar en el mundo y conlleva un desprecio por su integridad. Por eso Améry (2011) asegura que en la tortura se superan las posibilidades de dolor físico y que después de ella, así no queden huellas físicas en el cuerpo, queda un daño del cual la víctima nunca se recupera (pp. 83-89). Las víctimas de este tipo de acciones pierden, precisamente, la confianza en el mundo, es decir, la confianza en la reciprocidad, base del reconocimiento mutuo. Por eso, me parece que en estos casos no es posible, como cree Honneth, que se puede restituir la integridad por vía unilateral, sin la voz del victimario.

Bibliografía

Adorno, T., y Horkheimer, M. (2001) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.

Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos. Bloch, E. (1980). *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar.

Giusti, M. (2006). Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, (12).

Habermas, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus. Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus. Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Argentina: Kazt. Hegel, G. W. (1996). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2009). *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado. Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Revista Isegoría*, (5).

Horkheimer, M. & Adorno, T. (2001) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.

Horkheimer, M. (1998). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu. Pereira, G. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista con Axel Honneth. *Revista Andamios*, *7*(13), 323-334.

Notas

[1] Véase: Hegel. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. Si bien es cierto que se encuentran antecedentes sobre el concepto de reconocimiento en Hobbes, Rousseau, Kant y, sobre todo, en Fichte, es en los primeros intentos de sistematización de la vida ética realizados por Hegel en Jena y sus posteriores desarrollos en la *Fenomenología del espíritu,* en la *Filosofía del derecho y en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, como ya lo han señalado distintos autores, entre otros Habermas y Honneth, donde hay una formulación filosófica del problema del reconocimiento. Véase, por ejemplo, Acosta López, M. del R. (compiladora). (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre y Universidad de Los Andes.

[2] El término reconocimiento, del verbo reconocer, tiene en lengua alemana dos referentes: *Anerkennung,* que se relaciona con el latín *agnoscere,* que significa averiguar, reconocer o aceptar. Se basa también en el sentido legal del término, en el que *Anerkennung* quiere decir juzgar, encontrar una persona culpable. En general, el verbo *reconocer* tiene al menos cinco significados amplios: 1) identificar una cosa o persona como un individuo particular; 2) advertir un error, una verdad o algo que es así; 3) admitir, conceder, confesar o aceptar que una persona o una cosa es algo; 4) aprobar, ratificar, sancionar, admitir algo, advertir o tomar conciencia de una cosa o persona; 5) advertir a alguien de una manera particular, honrarlo. Como se observa, reconocimiento implica una polisemia que se resiste a la homonimia. Véase Ricoeur, P. (2006). *Los caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

[3] El amplio espacio que ocupa el tema del reconocimiento en los debates académicos, se alimenta con la participación de pensadores situados en contextos históricos, culturas académicas y perspectivas filosóficas distintas. De la extensa literatura que existe sobre el tema, podríamos mencionar algunos autores como: Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser, Jürgen Habermas, Iris Marion Young y Paul Ricoeur. En América latina y en Colombia, también hay una serie de autores y publicaciones en las que se reflejan la importancia y alcance del debate en torno al reconocimiento. Véase, por ejemplo, Giusti, M. (2007). Autonomía y reconocimiento. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 56(133), 39-56. Sauerwald, G. (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte* (Colección: Discursos Germano-Iberoamericanos). Berlin: Lit Verlag. Casas, M. del R. (Comp.). (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre y Universidad de los Andes. Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Medellín: Universidad de Antioquia. Grueso, D. I. (2008). Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. *Revista Praxis Filosófica*, (27), 49-71, por mencionar solo algunos nombres.

[4] En el debate con Fraser, Honneth se expresa en contra de su propuesta de concebir los objetivos normativos de la Teoría Crítica, como la síntesis de consideraciones materiales y culturales de justicia, y considera que el reconocimiento unifica tal propósito. Al respecto, afirma: “Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la Teoría Crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores”. Fraser, N., y Honneth, A. (2006). ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico (pp. 90). Madrid: Morata.

[5] Nancy Fraser ha señalado las insuficiencias del reconocimiento para explicar ciertos fenómenos y luchas contemporáneas, en las cuales está presente, también, una demanda de redistribución material que no se resuelve por vía del reconocimiento. Según Fraser, Honneth defiende una concepción “monista”, puesto

que para él una Teoría Crítica de la Sociedad puede basarse en un concepto diferenciado de reconocimiento, sin necesidad de recurrir a la justicia distributiva ligada a la economía del capitalismo. Fraser distingue entre injusticia cultural-simbólica e injusticia material económica, para explicar que, de cara a la justicia, el reconocimiento resulta insuficiente; se requiere reconocimiento y redistribución. A juicio de Fraser, por muy importante que sea el reconocimiento, no puede abarcar la totalidad de la vida moral, por lo tanto, Fraser propone como alternativa al monismo de Honneth un marco "dualista perspectivista" que abarque la distribución *y el reconocimiento. Véase: Fraser, N., y Honneth, A. Óp. cit.*

[6] Honneth nace en 1949 en Hessen, en el centro de la cuenca del Ruhr al norte de Renania, dos años antes del regreso del Instituto de Investigaciones Sociales a la Universidad de Frankfurt, tras el exilio americano. En 1974, cundo recibe su grado de Filosofía en la Universidad de Bonn, el Instituto había sufrido varios cambios importantes: en 1969 murió Theodor Adorno y en 1973 Max Horkheimer. Entre 1974 y 1982 Honneth amplía sus estudios y trabaja como asistente en la Universidad Libre de Berlín. En 1983 presentó su disertación doctoral bajo la dirección de Urs Jaeggi, importante profesor de Sociología Política en la Universidad Libre de Berlín. La tesis de Honneth está publicada como parte (cap. 1 a 6) de *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, publicado originalmente en 1985. En 1983 Jürgen Habermas

retoma su cátedra en la Universidad de Frankfurt, tras su paso por el Instituto Max Planck; Honneth lo sigue a Frankfurt y trabaja como su asistente. Bajo su dirección Honneth escribe su tesis de habilitación publicada en 1992 bajo el título *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen*

Gramamatik socialer konflikte. Desde 2001 se desempeña como director del Instituto y profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Wolfang Goethe de Frankfurt, cargo en el que le antecedieron: Max Horkheimer, Theodor Adorno y Jürgen Habermas. Véase la introducción a:

Crítica del poder (2009), *Crítica del agravio moral* (2009) y *La sociedad del desprecio* (2011).

[7] Como se sabe por distintos estudios históricos y monográficos sobre la Escuela de Frankfurt, su característica más general es la pluralidad de sus voces, la cual resulta difícil fijar en una unidad o elemento común, sin embargo, un factor presente en esa pluralidad es la crítica a la sociedad capitalista como un tipo de sociedad que impide la realización del hombre. El trasfondo en aquellas voces es que un proceso histórico de formación ha sido trucado, distorsionado por la situación social, y que solo puede corregirse en la práctica. "[...] La idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales. Es este tema el que conforma la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus voces; por heterogéneos que sean los trabajos enmarcados en ella, siempre apuntan al objetivo de indagar las causas sociales de una patología de la racionalidad humana". Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica (p. 7). Madrid: Katz.*

[8] Como se sabe por distintos estudios históricos y monográficos sobre la Escuela de Frankfurt, su característica más general es la pluralidad de sus voces, la cual resulta difícil fijar en una unidad o elemento común, sin embargo, un factor presente en esa pluralidad es la crítica a la sociedad capitalista como un tipo de sociedad que impide la realización del hombre. El trasfondo en aquellas voces es que un proceso histórico de formación ha sido trucado, distorsionado por la situación social, y que solo puede corregirse en la práctica. "[...] La idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales. Es este tema el que conforma la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus

voces; por heterogéneos que sean los trabajos enmarcados en ella, siempre apuntan al objetivo de indagar las causas sociales de una patología de la racionalidad humana". Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica (p. 7). Madrid: Katz.*

[9] Despreciar viene del latín *despretiare,* que significa considerar inferior, no dar el precio o el valor merecido. En ese sentido son sinónimos de despreciar: ignorar, desdeñar, menospreciar, que indican una acción por la que se otorga menor valor o importancia de la que merece una persona o cosa. La palabra **desprecio** significa falta de aprecio, *desestimación* o desdén. En el uso corriente desprecio indica exceso (deslenguado) o negación (deshonesto). Este mismo significado se observa en el alemán *Verachtung,* el italiano *despretiare,* el portugués *desprezar* y el francés mépri. En el lenguaje cotidiano desprecio se refiere a *quitar*. Este uso se observa en un amplio juego de palabras como: desplumar, despenalizar, despoblar, desterritorializar, despojar, desarmar, etc. De acuerdo con esto, desprecio y menosprecio son sinónimos. Me parece que Honneth usa *Verachtung, con referencia al derecho, pero con un acento moral, esto es, de cara a la dignidad de la persona en el sentido kantiano de fin en sí. ES decir, la persona merece respeto, tiene dignidad, no precio. Véase: Honneth, A. (2010). Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social (pp.10). Buenos Aires: Katz. La lucha por el reconocimient*. Óp. cit., pp. 160-161.

[10] Según Honneth, existen otros dos tipos de desprecio: el que causa "muerte social", es decir, afecta el "respeto moral de sí mismo", y la denigración de la dignidad cultural, que causa un sentimiento de "ultraje" y de pérdida del "estatus" de persona. *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento*. Óp. cit., pp. 85-86.

LA CENTRALIDAD DE LA JUSTICIA COMO UN TEMA DE DISCORDIA

Axel Honneth y Nancy Fraser

Carlos Julio Londoño Betancourt

En el panorama filosófico-político existe una tensión entre dos posiciones teóricas con respecto al tema de la justicia. Es decir, entre la perspectiva kantiana y la perspectiva hegeliana. Así, Charles Taylor, hegeliano, reacciona a la *Teoría de justicia* de John Rawls, de corte kantiano, en Norteamérica. Al otro lado del atlántico, en el mundo germanoparlante, Axel Honneth, hegeliano, reacciona, en primera instancia, ante la teoría discursiva de Jürgen Habermas de raíz kantiana. Parece que las teorías procedimentales kantianas han dominado la teorización del derecho y la justicia, y actualmente se está presentando un cambio de perspectiva filosófica. Esto es, un giro recognoscitivista. En este sentido, Michael Walzer (1993) considera que en la filosofía política contemporánea hay dos formas de abordar el tema de la justicia. Una, a partir del constructivismo kantiano, por ejemplo, construir principios para redistribuir y corregir las desigualdades sociales como lo hace Rawls. Otra, la perspectiva hegeliana, en la cual por medio de la hermenéutica se reconstruyen los valores éticos dados en lo social.

Aunque la justicia en el mundo filosófico antiguo nació con Platón y Aristóteles, más del lado sustantivista y teleológico hacia el sumo

bien y la felicidad, respectivamente. El acento principialista y normativista en la noción de justicia como independiente de la realización personal imperó en la Modernidad. Mientras que en el mundo contemporáneo las teorías principialistas y procedimentales se están agotando y cuestionando, como expresan tanto Taylor como Honneth. Así, el paradigma kantiano ya es insuficiente para dar cuenta de las inconformidades e injusticias sociales de ciertos individuos y grupos sociales –como feministas, etnias, raciales y LGTBI-, en vista que aplica conceptos abstraídos de los contextos sociales.

Ello inaugura un nuevo paradigma de explicación, hecho a la medida de los conflictos e injusticias sociales contemporáneas, esto a través de la categoría emblemática de reconocimiento de origen hegeliano. Así, el paradigma del reconocimiento recuperado por Taylor y Honneth ofrece una dimensión explicativa psico-moral y normativa de los conflictos sociales. El no reconocimiento y la inadecuada valoración social configura el núcleo del descontento, el desprecio, la distorsión de la identidad y la lucha social. Bajo esta perspectiva, se explica la opresión, la exclusión y las luchas sociales como afecciones psicológico-morales que llevan a pretensiones emancipadoras. En otras palabras, la indignación, el resentimiento y el agravio moral tienen asiento para comprender el conflicto social; en gran parte, así lo entiende Honneth.

Ahora bien, Hegel al igual que Honneth consideran que la filosofía política está excesivamente centrada en el modelo principialista de la justicia y de la coerción del derecho de Kant. Allí se hace a un lado lo social. En otras palabras, la teorización excluye cómo se reproduce la libertad y la justicia en las prácticas sociales mismas. Así, las filosofías del derecho teoréticas llevan a una indeterminación de la libertad y la justicia. Honneth, para superar tal desacople de la filosofía política con lo social[1], hace una lectura novedosa de Hegel

como teórico de la justicia, siendo esta última un valor ético que se reproduce en las prácticas e instituciones sociales. En ello, se deben dar condiciones sociales e intersubjetivas para que se produzca la libertad (Honneth, 2014)[2].

No obstante, volviendo a los pensadores angloamericanos y kantianos, Nancy Fraser se opone a la versión de justicia de Axel Honneth, pues considera que infla la categoría reconocimiento para explicar todos los conflictos y las luchas sociales –para ella las injusticias se dividen entre: redistributivas, reconocimiento y representación política y no pueden ser un subtexto del reconocimiento-. Como Kant, la autora separa las cuestiones de justicia de las cuestiones de vida buena. En este sentido, considera que los políticos del reconocimiento defienden una idea de autorrealización, lo cual, para ella, es ajena al terreo de la justicia.

Lo anterior pone de relieve una discordia en el modo de comprender la justicia y el derecho. Una posición kantiana y la otra hegeliana. Teniendo en cuenta el marco conceptual anterior, tenemos aquí como objetivo presentar los planteos de Axel Honneth y Nancy Fraser con respecto a la justicia social, a partir del influyente debate de los autores sostenido en el libro ¿Redistribución o reconocimiento? (2003). Allí, Honneth está más del lado de la autorrealización y la autonomía a través del reconocimiento, mientras que Fraser está en la otra orilla, de una forma más moderada, como principista y procedimental con su idea suprema de la ‘paridad participativa’.

1. Axel Honneth: justicia, reconocimiento y autonomía

En este acápite reconstruiremos la forma como Axel Honneth

entiende la justicia, la autonomía y los conflictos en clave de reconocimiento, y, además, su forma de acercase a la filosofía social. El filósofo alemán realiza una actualización contemporánea del reconocimiento hegeliano[3], interpretando que el conflicto y la injusticia social se producen por la vulneración y la humillación moral; esto es, por una ausencia de reconocimiento recíproco. Lo anterior ocasiona heridas morales y estas son el motor de los conflictos y las luchas sociales. En esta línea, el reconocimiento aparece como una necesidad humana que configura una exigencia normativa en la pretensión de cómo deseo aparecer ante el otro o la expectativa de cómo debo ser reconocido. Esto es una fuente normativa, pues en ello hay un aspecto regulativo de cómo pretendo ser valorado.

Axel Honneth, en *Lucha por el reconocimiento*[4] (1992), sostiene la tesis de que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, o sea, que los sujetos solo constituyen su identidad si aprenden a concebirse bajo la perspectiva de sus compañeros de interacción. Honneth (1997) lo expone de la siguiente forma:

> [E]n primer lugar, que al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia, en segundo lugar, notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento (p. 89).

Desde esta perspectiva, el reconocimiento se encuentra integrado a la vida social y opera como una coerción que delimita los contenidos que pretende sean reconocidos por otros, y cuando se produce el menosprecio, que atenta contra el desarrollo de la identidad por el reconocimiento erróneo, moralmente se motiva una lucha por lograr el reconocimiento recíproco[5]. Por ello, el proceso histórico de

individuación se relaciona con el presupuesto de las relaciones de reconocimiento recíproco. De la misma manera, los cambios sociales normativos son impulsados por luchas moralmente motivadas de grupos sociales para ampliar el reconocimiento institucional y cultural.

En su teoría del reconocimiento, Honneth identifica tres esferas de reconocimiento recíproco: i) el amor o la amistad, ii) el derecho que manifiesta el reconocimiento jurídico y iii) la adhesión solidaria que expresa la comunidad de valor. En el amor se representan los sujetos como seres de necesidad. El reconocimiento jurídico establece el tratamiento igualitario a través del derecho. La solidaridad expresa la valoración social simétrica entre sujetos autónomos. Simétrico significa que todo sujeto tiene la oportunidad de sentirse valioso para la sociedad. Esta valoración se rige por el 'principio del logro' que pauta la valoración social de las capacidades y cualidades individuales específicas en el marco de un trasfondo de valores y objetivos compartidos por la comunidad. Según Honneth, la negación de estos modos de reconocimiento constituye la instancia de humillación; esto significa que lesiona la autocomprensión que los sujetos deben ganar recíprocamente, lo cual trastorna la autoestima y arrebata la pretensión de reconocimiento y autonomía de las personas.

De esta manera, Honneth sostiene una concepción del sujeto que denomina *autonomía de reconocimiento recíproco*. Lo cual significa que la autonomía se da solo bajo condiciones sociales que la propicien. Por ello, el autor propone partir de la intersubjetividad del reconocimiento para potenciar la libertad como autonomía de los individuos. Honneth apuesta por una libertad en las esferas del reconocimiento, esto con el fin de que se propicie la realización de los proyectos de vida valiosos. Este tipo de libertad es diferente a la libertad de los liberales, basada en derechos individuales, pues el

pensador alemán pretende que sea el orden social el que posibilite la libertad y la autorrealización personal. En síntesis, podemos decir que en Honneth existe una idea regulativa sobre las personas, consistente en potenciar su libertad entendiendo que las injusticias menoscaban este objetivo. Las privaciones materiales, jurídicas y la no valoración social remiten al problema moral de la realización personal y la autonomía.

Desde esta perspectiva, la autonomía del reconocimiento recíproco de Honneth, al asumir un sujeto necesitado y vulnerable en el campo de la intersubjetividad, desarrolla la idea de un sujeto más amplia -no solamente como discursivo y racional-, en la medida en que la teoría del reconocimiento se enfoca en los conflictos sociales y la alteridad. Así la injusticia –la negatividad- cobra relevancia al convertirse un potencial normativo, en vista de que sí existen condiciones sociales que restringen la autonomía. Las luchas sociales tienen carta de ciudadanía como pretensiones morales que permiten ampliar la esfera política y social. Allí se contrarrestan las condiciones intersubjetivas que afectan la vida y la libertad de las personas. En síntesis, podemos decir que en Honneth hay una antropología, consistente en una concepción afectivo-moral del individuo, de necesidad de reconocimiento e intersubjetiva, es decir, el individuo se forma y aprende en sociedad y en los valores compartidos.

Ahora bien, Honneth incorpora el reconocimiento a la Teoría Crítica por un doble interés. Por un lado, con el fin de interpretar la historia de las reivindicaciones políticas en clave moral, explicando así los conflictos por una motivación moral que anima las protestas ciudadanas y culturales; y por el otro, para corregir el formalismo y la visión lingüística de la sociedad, o sea la noción de la ‘acción comunicativa’ de Habermas.

De este modo, el autor considera que el joven Hegel, en el *Sistema de la eticidad,* le proporciona la explicación moral del conflicto a través del reconocimiento. Desde esta perspectiva reconstruye el reconocimiento como proceso intersubjetivo de construcción de la identidad en las formas de socialización de la familia, el derecho y la sociedad. El reconocimiento cumple la función de incrementar la individuación y la libertad, y a su vez no se contrapone a la libertad, sino que la promueve para que se pueda producir una relación igualitaria entre los sujetos. Desde este punto de vista, la libertad enriquece la identidad. Entre más sólidos sean los lazos sociales de reconocimiento, más fecunda es la individualidad y la conciencia de su particularidad.

Frente a esto, Honneth nos permite entender qué ocurre en el individuo cuando este no ve cumplidas sus expectativas de reconocimiento; es decir, cuando hay un desconocimiento de sus cualidades y capacidades. En otras palabras, cuando la persona no es reconocida. Allí percibe una experiencia de menosprecio de su identidad. Según el autor, de ahí brota la fuente de la humillación y el desprecio moral.

El teórico del reconocimiento en su análisis sobre la filosofía moral y la filosofía política actual argumenta que su fundamento se encuentra solo en dos corrientes filosóficas, una la tradición kantiana, según la cual la moralidad y la política resultan a partir de la susceptibilidad de los juicios y la acción de generalización. En otras palabras, si una máxima o acción se puede generalizar, es válida. Y otra, la tradición aristotélica, en el cual el criterio moral va ligado a la búsqueda de la vida buena (Honneth, 2009b, p. 307-309)[6].

Honneth considera como actividad central de la filosofía plantear una teoría moral alternativa que integre estas dos tradiciones. En esta tarea reconciliadora de las cuestiones de vida buena y las cuestiones de justicia, retoma los estadios de la eticidad, la familia, la sociedad y el concepto de Estado del Hegel -del *Sistema de la eticidad*-[7]. En este sentido, convierte los anteriores elementos en las esferas del reconocimiento. Reemplaza el estadio de la familia, por la esfera del afecto y el amor, donde la persona construye su identidad y autoestima propia. El estadio social lo transforma en la esfera del logro; este es una consecuencia del primero, ya que la autoestima y el amor son la base para luego obtener el logro y el reconocimiento social, esfera donde se produce el respeto, el igual acceso a las instituciones sociales y la valoración social. En esta esfera la estima del individuo corresponde con el estatus social, es decir, el éxito individual en la estructura de la división del trabajo organizada en un plan industrial. Frente a esto, consideramos que esta esfera en Honneth parece más descriptiva que normativa, pues se define por la misma lógica de la actividad económica burguesa (Cfr. Honneth, 2006, p. 112)[8].

Ahora bien, Honneth retoma la esfera legal del Estado hegeliano, escenario donde se construye el derecho y las normas sociales. Esta esfera, al igual que la anterior dependen de la primera, o sea del amor-afecto, y la segunda, la valoración social; porque la primera posibilita la autocomprensión y la segunda la autoestima. A nuestro modo de ver, esto vendría a ser una ética de cuidado social, la cual es necesaria para establecer los lazos comunitarios y la valoración moral de las personas. Así, el reconocimiento permite una adecuada interacción social. Este llevaría a la transformación de las mentalidades, la percepción de las injusticias, la empatía de ponerse en el lugar del otro y la regulación de la sociedad capitalista burguesa. Honneth, desde el ámbito de la familia y la sociedad capitalista, intenta mostrarnos un

sendero normativo de cómo se puede construir la identidad de un sujeto que llega al espacio social y público. Además, intenta ir a la raíz de las problemáticas de humillación y desprecio social teniendo en cuenta los modos en que nos reconocemos y se forma el sujeto desde la familia, la sociedad y el Estado.

En este sentido, las esferas de reconocimiento representan modelos de interacción fundamentales en la perspectiva normativa[9]. Desde este punto de vista, la moralidad nace en las formas de vida y no desde la formación, independiente de un punto de vista moral, en el sentido kantiano[10]. Honneth con la tesis del reconocimiento de corte hegeliano establece un puente entre las formas de las eticidade (la familia, la sociedad y el Estado) con la moralidad normativa de corte kantiano, a través de una teoría moral de la autonomía del reconocimiento.

Ahora bien, consideramos que en la filosofía política de los años 90 se produce un giro filosófico contemporáneo hacia la categoría de reconocimiento. Charles Taylor y Axel Honneth proponen analizar la moralidad kantiana imperante en las teorías de justicia, ahora con la noción hegeliana de reconocimiento. Desde este punto de vista, Taylor y Honneth dan buenas razones para dirigirse hacia el tema del reconocimiento, aunque no coinciden en su definición, en el modo de recuperar a Hegel y de establecer la relación entre libertad, autorrealización y reconocimiento.

No obstante, Taylor propone introducir en el debate de la filosofía política el concepto de reconocimiento, con el propósito de conceptualizar adecuadamente el reclamo de las comunidades, cuya relevancia se pierde en la tesis liberal universalista. Taylor con el concepto de reconocimiento atiende la demanda del multiculturalismo. Y aunque tanto Taylor como Honneth relacionan el reconocimiento

con la identidad, el primero no transciende una discusión con el universalismo moral referida en término de cuestiones de la vida buena y su justificación epistemológica. Esto quiere decir que solo defiende aspectos particularistas de la cultura y la identidad si ser crítico de ellos. De esta manera, Taylor se ocupa del fenómeno del multiculturalismo, en el cual los grupos sociales y culturales luchan cada vez más por el reconocimiento de sus convicciones axiológicas colectivas.

Ante esto, Honneth propone suprimir los elementos tanto jurídicos como culturales de la 'identidad política' en la lucha por el reconocimiento, pues ello pretende defender un reconocimiento de las tradiciones y formas de vida en un horizonte axiológico capitalista (Honneth, 2006, p. 99). En este sentido, dicho autor argumenta que su teoría del reconocimiento no responde a las necesidades de los nuevos movimientos sociales, sino que se debe a un giro ante el problema inmanente de la teoría crítica con respecto al conflicto. Honneth (2006) nos dice: "en mi opinión, el 'giro teórico del reconocimiento' representa un intento de responder a un problema inmanente a la teoría y no una respuesta a tendencias actuales de desarrollo social" (p. 101). El autor no quiere teorizar desde la voz de injusticia que mejor articule y publicite la demanda, sino a partir de una posición independiente de ellas, esto con el fin de tener una concepción ampliada de lo social, y no una reducida a la pretensión de injusticias de un grupo social. Un ejemplo de ello es el marxismo, en el cual se estima que la causa del descontento social obedeció a un supuesto antropológico utilitarista; básicamente no se consideraba a los sujetos como actores morales, marcados por un número de reivindicaciones normativas y por las vulneraciones correspondientes en sus expectativas de autonomía y autorrealización personal, sino como actores racionales-intencionales a quienes se les podía atribuir unos intereses particulares.

En síntesis, consideramos que la teoría del reconocimiento de Honneth brinda herramientas conceptuales y normativas para elaborar hipótesis acerca de las causas y las salidas normativas ante las sensaciones de injusticia social que privan a los sujetos del desarrollo de su libertad y realización personal. Lo anterior, debido a que el autor parte de las experiencias de sufrimiento y de la noción de que cada sociedad debe justificar sus demandas bajo el criterio de la autonomía; esto es, que las reivindicaciones deben surgir del contexto de interacción social en el cual hay privaciones y restricciones en el desarrollo de la libertad y la realización personal. Honneth sitúa la justicia del lado de los contextos históricos y sociales, con fin de mostrar cómo las instituciones dan mayor o menor cabida a la libertad. En ello, él considera que en las esferas constitutivas de la sociedad existe una encarnación institucional de determinados valores. La pretensión de realización de cada esfera nos indica los principios de justicia de cada una. Este proceso requiere claridad sobre los valores sociales que deben estar presentes en nuestra vida social.

En la noción honnethiana, el desarrollo de la libertad requiere unas condiciones sociales especiales y contemplaciones mutuas. Este autor se propone examinar qué tanto la libertad se ha realizado en cada esfera social, en vista de que él señala que una de las dificultades de la filosofía política actual es estar desacoplada del análisis de la sociedad con respecto a la emancipación social. Fijada, por tanto, en principios meramente normativos, el autor considera que la filosofía debe ocuparse de lo normativo, pero no olvidar la eticidad, entendida esta como las prácticas sociales y las instituciones dadas.

2. Nancy Fraser: justicia y 'paridad participativa'

Ahora procederemos a presentar la relación fraseriana con la justicia social. En primera instancia, consideramos que la pensadora de tradición filosófica política anglo norteamericana es una kantiana. Esto, en vista que establece un principio normativo para establecer la justicia, el cual denomina 'paridad participativa'. Con este principio delimita las cuestiones de justica de las cuestiones de vida buena. Para ella solo son válidas las demandas de justicia que justifiquen que existen barreras económicas y culturales que impiden la igual participación social y política. Desde este punto de vista, no son justificables los ideales de realización personal o cultural. En su teorización de justica, en un principio, parte del modelo bidimensional en el que incorpora las categorías del reconocimiento y la distribución.

Aquí queremos mostrar su talante como filósofa política, en la perspectiva kantiana principista y normativa. Aunque de entrada exponemos que Fraser es una continuadora de la Teoría Crítica, en el sentido que amplía la esfera pública habermasiana, finalmente queremos sustentar que la pensadora está más cerca de la filosofía política centrada en la justicia. Veamos.

Fraser en *Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing Democracy* (1990) considera viable el programa de la renovación de la Teoría Crítica iniciado por Jürgen Habermas, basado en el concepto de 'esfera pública política' (Cfr. Fraser, 1990, p. 56). Sin embargo, Fraser señala la esfera pública habermasiana como idealizada, en vista que en ella hay exclusiones; por ejemplo, la separación liberal de lo femenino y/o lo étnico en la vida pública. Así, considera que Habermas no examina otras esferas públicas que van a la par con el espacio político liberal. Con esta crítica reformula la noción de libertad liberal como el espacio formal

de no interferencia en las libertades y derechos, pues el modelo liberal con otorgar derechos y libertades formales comete injusticias con grupos sociales que están en una posición de desventaja. Con ello pone de relieve las barreras objetivas que impiden la participación política y social de ciertas personas y grupos.

Así, la pensadora norteamericana para lograr igual participación de los grupos oprimidos incorpora una noción de justicia que les permite reestructurar el espacio público de participación. Allí la redistribución y el reconocimiento jugarán un papel considerable en el entendimiento y la solución de las injusticias sociales. Ahora bien, la autora inicia su reflexión sobre el reconocimiento en *The tanner lectures on human values* (1996). En este texto expone que las reivindicaciones de luchas por reconocimiento tienen cada vez más predominio en el ámbito político. Desde esta perspectiva, la pensadora norteamericana incorpora el reconocimiento para examinar los reclamos de los grupos subordinados que exigen derechos y valoración social.

En esta dirección, la noción 'lucha por el reconocimiento' de Hegel toma visibilidad a medida que un capitalismo globalizador diluye los horizontes de valor, politiza las identidades y proliferan los grupos sociales. Además, porque el modelo rawlsiano y redistributivo no da respuesta satisfactoria a la dominación y a la opresión que sufren ciertos grupos sociales en las instituciones sociales y políticas.

De este modo, la autora relaciona la categoría del reconocimiento con luchas por la identidad y la diferencia que proliferan en el sistema neoliberal. En estas luchas, los grupos o movimientos reclaman reivindicaciones en el horizonte institucional. Este fenómeno social lo va a llamar como la época post-socialista, en vista que las reivindicaciones ya no son económicas, sino por reconocimiento

(Fraser, 1997). Sin embargo, llama la atención que a medida que los teóricos de la identidad señalan el conflicto social como una cuestión de reconocimiento, avanzan las desigualdades sociales. Por ello, va a proponer, en *¿Redistribución o reconocimiento?* (2006), un paradigma bidimensional para observar las injusticias. Así, hay injusticias socioeconómicas como la explotación, la marginación económica y la privación de los recursos suficientes para llevar una vida digna. En cambio, el paradigma del reconocimiento se relaciona con injusticias de tipo cultural enraizadas en los patrones sociales. Como ejemplo, se tienen: la dominación cultural, la invisibilización y la falta de respeto (Fraser, 2006).

Para la autora, los dos tipos de injusticia tienen salidas diferentes. En la injusticia distribución, la solución es la reestructuración económica. Lo anterior puede conllevar la redistribución de la riqueza, los recursos, la propiedad, la reorganización de la división del trabajo y la democratización de los procedimientos mediante los que se toman decisiones. Por otro lado, en el paradigma del reconocimiento, el remedio es la de-construcción cultural o simbólica. Es decir, cambiar la identidad social de todos para posibilitar el entendimiento, la política y la justicia.

En este sentido, la autora va a defender una idea de libertad como libertad política que pretender ir más allá de la noción subjetiva y abstracta de libertad basada en derechos. Pretende lograr la libertad dando soluciones sustantivas, como redistribución y reconocimiento. Todo ello por medio de la lucha social y el debate público político que permite la transformación de la interacción y valoración social. Así, su noción de justicia es más política y ello permite normar lo social.

Ahora bien, el concepto de política le lleva a la idea de ‘paridad

participativa', la cual es un principio de evaluación que se encuentra por encima de la distribución y el reconocimiento, convirtiéndose para Fraser en una idea suprema de justicia. Esta lleva a una potente norma justificativa al establecer criterios y procedimientos en la participación de los nuevos movimientos sociales y la politización de sus injusticias. De este modo, los reclamantes deben demostrar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social en calidad de igualdad con los otros. Por ejemplo, los reclamantes de la redistribución deben evidenciar que los acuerdos económicos les impiden la paridad participativa. En otras palabras, si existen las condiciones objetivas que menoscaban la participación. Así mismo los demandantes de reconocimiento deben demostrar que los patrones institucionales de valor cultural les niega condiciones necesarias intersubjetivas. De este modo,

> [l]a obra de Nancy Fraser se puede leer como el intento de pensar el espacio público y político desde las reivindicaciones sociales. En ese sentido, su trabajo se centra en indagar las tensiones sociales desde un modelo conceptual de justicia democrática guiado por el ideal de la paridad participativa (Palacio, 2010, p. 59).

En otras palabras, la autora le apuesta a eliminar los obstáculos que tienen ciertos reclamantes en el proceso político. Así mismo, le apunta a la justificación de sus demandas en el sentido de que sus reivindicaciones promuevan la paridad participativa. En síntesis, a la igualdad de participación de todos los grupos, esto con el fin de que exista equidad e inclusión en la comunidad política. Por ejemplo:

> Los reclamantes de la distribución deben demostrar que las reformas económicas que defienden sentarán las condiciones objetivas para la plena participación de aquello a quienes se les niega, sin introducir o exacerbar las disparidades en otras dimensiones de un modo que resulte injustificable. De

> un modo semejante, los reclamantes de reconocimiento deben demostrar que los cambios socioculturales que pretende establecerán las condiciones intersubjetivas necesarias, de nuevo, sin crear o empeorar de manera injustificable otras disparidades. Una vez más, en ambos casos, la paridad participativa es la referencia de las propuestas justificadas de reformas específicas (Fraser, 2006, p. 44).

En este sentido, Fraser busca indagar si las demandas sociales son justificadas. En el caso del matrimonio de personas homosexuales, la institucionalización en el derecho matrimonial de una norma cultural heterosexista hace que se niegue la paridad de participación de los gais y las lesbianas. Por ello, la situación es injusta y la reivindicación del reconocimiento es justificada.

En lo anterior vislumbramos el carácter deontológico de la propuesta fraseriana, es decir, la justificación de los reclamos de los gais y lesbianas sin recurrir a aspectos éticos o esencialistas. Por ejemplo, no valora si los proyectos de estos grupos aportan a la sociedad o si las personas ven vulnerada su identidad. En este punto, critica las éticas de la autorrealización, en vista que, para ella, sus pretensiones no son vinculantes y no permiten la comunidad política y el interés general. Considera que el tratamiento del reconocimiento como estatus es superior al reconocimiento como la realización personal. Aquí, la pregunta por la justicia es cuestionar si existe subordinación social y política por un grupo hegemónico, esto justifica las demandas de justicia. En síntesis, la autora llega a la conclusión de que la salida a los conflictos debe tener una preeminencia política, en otras palabras, las cuestiones de injusticia se deben resolver en el espacio público, dándole participación a los grupos excluidos.

3. Debate: Fraser versus Honneth, ¿autorrealización o

paridad participativa?

Ahora bien, expuestas sucintamente las teorías de los autores pasemos a las críticas entre ellos y posteriormente a su análisis. Fraser objeta a Honneth que subsuma y reduzca todos los conflictos, y entre ellos los distributivos, como problemas de reconocimiento. Desde esta perspectiva la filósofa expone que el pensador alemán supone que todas las desigualdades económicas están enraizadas en un orden cultural que privilegia ciertos trabajos sobre otros. Frente a ello, nos pone un ejemplo:

> Pensemos en el caso del trabajador industrial especialista, varón y blanco, que se queda en paro debido al cierre de una fábrica por una fusión empresarial especulativa. En este caso, la injusticia de la mala distribución tiene poco que ver con el reconocimiento erróneo (Fraser, 2006, pág. 41).

De esta manera la autora propone una teoría de la justicia bidimensional que pueda matizar estas situaciones y no la reduzca a un solo extremo. La segunda objeción de la autora al alemán es su acercamiento a una teoría de la autorrealización. Este aspecto lo considera vulnerable y susceptible a graves objeciones. Expone Fraser al respecto: "Según él [Honneth], todo el mundo necesita que se reconozca sus caracte res distintivos con el fin de desarrollar la autoestima, que (junto con la confianza en sí mismo y el respeto a uno mismo) es ingrediente de una identidad personal no distorsionada" (Fraser, 2006, pág. 43-44). Para la filósofa hay un error en la propuesta honnethiana, pues se consideran justificadas las reivindicaciones de reconocimiento que refuercen la autoestima del reclamante. En este punto declara a la perspectiva honnethiana como un psicologismo que intenta elevar la autoestima de los individuos no reconocidos. Para la autora, el reconocimiento honnethiano solo se centra en la distorsión y los problemas que causan el reconocimiento

erróneo. Por el contrario, Fraser propone que el asunto es cuestionar que algunos individuos o grupos se les niegue el estatus de interlocutores en la interacción social y política[11], esto por patrones culturales institucionalizados. En este orden de ideas, el reconocimiento es una cuestión de estatus social.

Para la autora la teoría de reconocimiento honnethiana se limita a una cuestión cultural de realización de la identidad y del daño psicológico causada por el reconocimiento distorsionado; en ello, considera hay un sesgo ético que impide tratar los asuntos desde la perspectiva de justicia. Es decir, que para ella es necesario distinguir las cuestiones de justicia de las cuestiones de vida buena. Frente a esto propone la paridad participativa como un punto de vista deontológico que permite evaluar las reivindicaciones de reconocimiento, sin necesidad de una evaluación ética de alguna práctica cultural o religiosa en cuestión. Sin embargo, con Christopher Zurn podemos exponer que Honneth no hace a un lado las cuestiones de economía política, como afirma Fraser. En vista que el tema de la legitimidad de las sociedades capitalista ha sido parcela de teorización de Honneth a lo largo de su obra (Zurn, 2015).

Ahora bien, pasemos a las críticas de Honneth. El teórico crítico le cuestiona a Fraser que reduzca el término reconocimiento a la política de la identidad. En otras palabras, que lo relacione con los 'nuevos movimientos sociales'. Según el autor, Fraser parte de un artificio histórico lineal, distinguiendo dos eras. Una, la de la distribución, y otra, que desemboca en la era del reconocimiento. Ello nos lleva a pensar los conflictos entre guerras y anteriores a ellas, como si solo fueran por distribución, y los de posguerra, como si solo ocurrieran por reconocimiento.

Por el contrario, Honneth muestra como la lucha por el reconocimiento siempre ha existido. Para corroborar esto sigue los estudios de Craig Calhoun, en los cuales expone cómo los movimientos feministas llevan más de 200 años y los nacionalismos se originaron a principios del siglo XIX[12]. De esta manera las luchas por el reconocimiento se han producido con anterioridad y la notoriedad que ha ganado en la época actual no es su origen.

Honneth propone partir de las injusticias, las cuales son ocasionadas por problemas en las estructuras de reconocimiento de las sociedades –la familia, la sociedad civil y el Estado-. En otras palabras, para él, las injusticias son un problema de asociación de tipo moral. Ello le permite criticar la filosofía ético-política norteamericana influenciada por Taylor y Fraser, en el sentido de que ellos exponen que el conflicto no procede del movimiento laboral o de corrientes similares de protesta, sino de grupos activistas y movimientos de protesta modernos que se agrupan en torno al concepto de los 'nuevos movimientos sociales'. Desde esta perspectiva, en Taylor y Fraser hay un giro de las reivindicaciones distributivas a las reivindicaciones culturales de movimientos pacifistas y ecológicos. En este sentido, con Smith (2011) podemos decir que la filosofía política de Fraser se mantiene en el modelo dual de Habermas cuando divide el *mundo de la vida* y *sistema*. Es decir, Fraser de cierto modo mantiene analíticamente la separación entre cultura y economía.

Ahora bien, el autor critica a Fraser la idea de partir de las reivindicaciones normativas de los movimientos sociales, pues considera que dejan por fuera el conflicto social. De este modo, propone una teoría del reconocimiento más amplia que recoja la problemática social y las formas sistemáticas de humillación social. El diagnóstico crítico de Honneth es que hoy día nos enfrentamos a

luchas por el reconocimiento cultural en las sociedades muy desarrolladas; fenómenos de privación social determinados a grandes rasgos por la *feminización* de la pobreza, que afecta a las madres sin pareja con baja cualificación laboral; el desempleo de larga duración; el aislamiento social; el empobrecimiento de la economía rural; las privaciones cotidianas de las familias numerosas, y así, la lista continúa. Ante esto, es necesario ir al sufrimiento, el descontento y la injusticia social de las personas y los grupos sociales para tematizar los conflictos y saber cuáles son las principales injusticias. En este sentido, el autor realiza la crítica a la renovación de la esfera pública burguesa tanto de Habermas como de Fraser, puesto que en ella solo se consideran relevantes las experiencias de sufrimiento que hayan superado el umbral de atención de los medios de comunicación de masas[13] (Honneth, 2006, p. 93). Al contrario, Honneth propone ampliar una teoría social que dé cuenta del fenómeno del conflicto y su tematización desde el descontento social.

En ese sentido, el autor señala el descuido de la Teoría Crítica en la cuestión psicológica-moral. Por ello, plantea una terminología independiente de los movimientos sociales que permita un diagnóstico de las vulneraciones y el conflicto social. Otro aspecto final de la crítica de Honneth es que no está de acuerdo con la dicotomía entre lo cultural y lo económico. En ello el filósofo social se ha propuesto exponer cómo los conflictos distributivos son ocasionados por luchas por reconocimiento.

Hasta aquí hemos visto cómo cada autor platea su teoría y sus críticas, incluyendo la categoría de reconocimiento. Honneth se instala desde el reconocimiento recíproco hegeliano, mientras que en Fraser el reconocimiento tiene que ver con el estatus social, es decir, la posición y la participación política de los grupos subordinados. Así, reconocer

es darles participación social y política a estos grupos. De esta manera, ambos autores, aunque se señalen el uno al otro de ubicarse desde un punto de vista unidimensional o bidimensional, un psicologismo o una esfera pública hegemónica que deja el conflicto social por fuera, intentan responder a los problemas que ha dejado la justicia de impronta kantiana, en su universalismo, procedimentalismo jurídico-político y al vaciamiento del conflicto social en la Teoría Crítica, ello desde una tradición filosófica diferente.

Conclusión

A modo de conclusión podemos decir que Fraser y Honneth se instalan en el debate entre liberalismo y multiculturalismo. Allí señalan el cambio de foco de la política y los conflictos sociales. Para una lectura adecuada de estos revitalizan la categoría del reconocimiento. Los autores con el reconocimiento intentan llenar los vacíos de la teoría moral kantiana. Con respecto a Habermas, ambos consideran que es una visión muy estrecha de los conflictos sociales. Argumentan que Habermas separa los problemas del ámbito económico del cultural, sin mostrar las imbricaciones que estos ámbitos puedan tener, es decir, separa el 'mundo de la vida' del campo sistémico. Fraser y Honneth, por el contrario, se van a enfocar en buscar las relaciones entre los dos campos. Por ejemplo, Fraser desarrolla el nexo entre economía y cultura al exponer que en el modelo capitalista la labor doméstica o la crianza de los hijos no es considerado como trabajo retributivo. Lo anterior expone una estructura económica separada del 'mundo de la vida'. En este punto, consideramos que si bien Fraser señala una conexión entre economía y cultura -en otras palabras, entre redistribución y reconocimiento-, así ella sigue amparada en la concepción dual habermasiana, Honneth

unifica la economía y la cultura y por ello se somete a la crítica de subsumir los problemas distributivos en lo cultural –en el reconocimiento-.

Sin embargo, opinamos que la forma como renuevan la Teoría Crítica pone en juego paradigmas filosóficos a los que pertenecen. Así, tenemos, por un lado, con Honneth una perspectiva hegeliana, donde a partir de ello construye una teoría social centrada en la humillación y la expectativa de cómo debo ser reconocido, poseyendo este fenómeno social un potencial normativo. Por otro lado, con Fraser se apela a un abordaje del reconocimiento a partir de la tradición de la filosofía política que reflexiona sobre la justicia en la democracia, por ello, la autora tiene una vocación a lo normativo y la filosofía política. A partir de ello, revitaliza la esfera pública. Lo anterior presupone dos formas de abordar el reconocimiento y lo normativo. A nuestro modo de ver, la forma disímil como abordan la justicia y el reconocimiento nos hace presuponer dos perspectivas filosóficas que están en encuentros, contrastes y disputas en la forma de recepcionar los problemas sociales y políticos, una posición filosófica más del lado de Kant y, la otra, del lado de Hegel.

Bibliografía

Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Social text*, (25/26), 56-80.

Fraser, N. (1996). *Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. The tanner lectures on human values*. Delivered at Stanford University.

Fraser, N. (1997) *Iustita interrupta: reflexiones críticas desde una posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia.* Barcelona: Herder Editorial. Fraser, N., & Honneth, A. (2006) ¿Redistribución o reconocimiento? Madrid: Ediciones Morata.

Giusti, M. (2007). Autonomía y reconocimiento. *Revista Ideas y Valores,* (133), 39-56.

Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Grueso, D. (2012). Teoría crítica y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Eidos, Revista de Filosofía,* (16), 70-98.

Hegel, G. W. F. (1982). *El sistema de la eticidad*. España: Editora Nacional. Hegel, G. W. F. (1975). *Principios de la filosofía del derecho.* Argentina: Editorial Sudamericana.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* Barcelona: Critica.

Honneth, A. (2009a). Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social. En *Crítica del agravio moral. Patologías de una sociedad contemporánea.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009b) Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. En *Crítica del agravio moral. Patologías de una sociedad contemporánea.* México D. F.: Fondo de Cultura

Económica.

Honneth, A. (2010) *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz Editores.

Honneth, A. (2011) *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta. Honneth, A. (2014) *El derecho de la libertad*. Madrid: Editorial Katz. Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Strydom, P. (2011). Towards a cognitive sociology for our time: Habermas and Honneth or language and recognition ... and beyond. *Irish Journal of Sociology, 19*(1), 176-198.

Smith, N. (2011). Recognition, culture and economy: Honneth's debate with Fraser. En *Axel Honneth: critical enssays with a reply by Axel Honneth* (pp. 321-344). Bosoton: Library of Congress.

Taylor, C. (2003). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Walzer, M. (1993). "Tres senderos de la moral.", En: M.W., Interpretación y crítica social (pp. 7-36)., Buenos Aires: Nueva Visión.

Palacio A., M. (2010). La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser. Revista Foro de Debate, 58-70.

Zurn, C. (2015) *Axel Honneth*. USA: Polity Press Cambridge.

Notas

[1] De este modo, Honneth reivindica una filosofía social que no es reductible a una filosofía política, en vista de que tiene como propósito diagnosticar el proceso de desarrollo social que puede ser visto como desórdenes o patologías sociales. Para Honneth (2009a), Rousseau es el primero que emprender una discusión sobre los criterios éticos que permiten ver ciertos procesos de la era moderna como patologías (p. 53). En esos criterios éticos encuentra la *disociación* o la *alienación* como causantes de la deformación social. A Rousseau lo que le interesa no es tanto cómo se ha mantenido la sociedad burguesa, sino las causas que según él ha conducido a su degeneración (Honneth, 2009a, p. 54).

[2] Honneth incorpora, al estudio del fenómeno social, la Sociología, la Historia, la Antropología y la Psicología con el fin de deducir de forma inmanente criterios normativos de justicia.

[3] Giusti señala que hay 'Hegel para todo'. Es decir, diferentes modos de leer a Hegel, y Honneth lo reconstruye en clave de justicia para interpretar los conflictos actuales a través de la noción del reconocimiento del joven Hegel (Cfr. Giusti, 2008, pp. 188-189).

[4] Miguel Giusti argumenta que la filosofía moral contemporánea se encuentra en un atolladero que la lleva a recurrir a conceptos clásicos, como el reconocimiento. El giro hacia el reconocimiento aparece en dos obras en 1992, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor y *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth. Giusti argumenta que la relación autonomía y reconocimiento se basa en la controversia entre Kant y Hegel (Cfr. Giusti, 2007, p. 41).

[5] Honneth incorpora el concepto 'lucha por el reconocimiento' del joven Hegel de Jena. Según Miguel Giusti, esto es el rescate de una vieja tesis habermasiana, según la cual Hegel hubiera realizado un mejor marco teórico normativo si hubiera seguido el camino intersubjetivo del reconocimiento. Pero Hegel lo abandona cuando se dedica a explicar la intersubjetividad a través del espíritu en la *Filosofía del espíritu* (1803; 1804) y la lógica del 'espíritu absoluto' en la *Filosofía del derecho* (1975), en su etapa madura. Sobre esta veta, véase: Habermas, *Teoría y praxis* y *El discurso filosófico de la modernidad*.

[6] Ambas posiciones remiten a serias objeciones con respecto al sentido de la moralidad, por ejemplo, si se obvia el carácter motivacional en la generalización, en el caso de Kant, o si cada cual, comunidad o persona, busca su propio sentido moral de felicidad, en el caso de Aristóteles, no acorde a un interés cosmopolita de deberes universales.

[7] Y posteriormente en la *Filosofía del derecho* de Hegel.

[8] Con referencia a lo anterior, Strydom argumenta que en Honneth no hay solamente una perspectiva de describir las esferas de reconocimiento, sino la necesidad de expandirlas por un proceso de aprendizaje moral de los individuos. Por ejemplo, en las esferas del amor, la ley y la solidaridad, las potencialidades contenidas se actualizan y liberan cuando aparecen nuevos conflictos y luchas de reivindicación social

(Strydom, 2011, p. 189).

[9] Ante esta noción, nos dice Paul Ricoeur que Honneth crea un tipo de reconocimiento pasivo, en el sentido en que nosotros desarrollamos la identidad y la autorrealización cuando existe una estructura intersubjetiva. Esta perspectiva deja sin desarrollar el reconocimiento activo, cuando el individuo es el que reconoce y, de forma positiva, desarrolla su identidad.

[10] Así Honneth nos aporta un marco normativo alternativo ante el modelo dominante procedimental kantiano de los últimos 200 años. El modelo kantiano no logra dar respuesta satisfactoria a las nuevas demandas y conflictos sociales debido a su formalismo y abstracción. La teoría de Honneth, por el contrario, tiene un potencial normativo, teniendo en cuenta estas demandas que se producen en la esfera social.

[11] Después del debate entre Fraser y Honneth, Fraser parece clarificar el papel de la política en su teoría. Es así que en su corpus teórico aparece la categoría de representación al lado del reconocimiento y la distribución. Creando un paradigma tridimensional en el año 2004, Fraser considera que, por cuestiones económicas o culturales, se crean obstáculos que impiden la representación de ciertos sectores sociales. A la autora, el concepto de representación le permite identificar otro tipo de injusticia. Sobre este asunto, véase: Nancy Fraser, *Scales of justice* y Martha Palacio Avendaño, *La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser* (2010, pp. 66-69).

[12] Sobre este asunto, véase: Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (pp. 38-39).

[13] El mérito del Instituto de Investigación Social fue vigilar los conflictos potenciales que trascendieran el sistema al control de la investigación social empírica. Es decir, matizar el conflicto que no se visibiliza en la esfera burguesa.

RECONOCIMIENTO, LIBERTAD Y PROGRESO

Potencialidades normativas para una teoría de la justicia esde la filosofía social

Ana María Salazar Canaval

Introducción

Las producciones y reflexiones filosóficas de medio siglo para acá, orientadas por una brújula kantiana, se han centrado en elaborar una moral abstracta y enunciar principios trascendentales o procedimentales con miras a una teoría de la justicia. Axel Honneth, uno de los representantes más destacados de la Escuela de Frankfurt, focaliza su trabajo en el análisis inmanente del mundo social, para excavar quimeras emancipatorias que han sido distorsionadas en las relaciones sociales. Es por ello que, desde sus inicios, el trabajo de Honneth se ha dedicado a reflexionar sobre las fuentes sociales del conflicto, contrastándose, a partir de su elaboración de una teoría de la eticidad, de filósofos morales y políticos.

El análisis social que Honneth emprende tiene por herencia la 'crítica inmanente' como recurso descriptivo y normativo de toda su propuesta del reconocimiento. Empero, parece que ahora Honneth prefiere hablar de 'una reconstrucción normativa' que, teniendo como

objetivo una teoría de la justicia, es el mecanismo adecuado para mostrar el trasegar de la historia de un campo normativo de la reproducción social y alcanzar la eticidad democrática. Este mecanismo pone sobre la mesa a la libertad como valor histórico, ético y democrático que ha guiado ese ir y venir. La libertad, desde mi parecer, es una de las potencialidades que dinamiza la lucha por el reconocimiento y el progreso social.

La relevancia que la 'crítica inmanente' tendrá en este texto es angular. A partir de ella podré evaluar 'la reconstrucción normativa' que Honneth ha articulado en los últimos años de su propuesta filosófica. La evaluación de la metodología de la 'crítica inmanente' y 'la reconstrucción normativa' nos lleva a empalmar, a mi parecer, tres categorías claves en la armazón honnethiana, a saber: reconocimiento, libertad y progreso. Nociones que después de la publicación de su libro *Derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática*, de 2014, y de la actualización del socialismo como idea, para el 2017, han sido lugares comunes para los críticos, pues lo que está detrás de estas tres nociones es una preocupación por la justicia desde una visión del progreso moral y de la racionalidad social en las relaciones sociales. Por tanto, la empresa intelectual de Honneth se ha caracterizado por sus rupturas y transiciones. Desde su separación y crítica a Jürgen Habermas en 1992 con *Luchas por el reconocimiento,* hasta el 2017 con *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, el trabajo honnethiano se ha encargado de develar demandas de justicia de una manera particular, desde la mirada hegeliana, es decir, desde la investidura de un filósofo y crítico social. Esta afirmación resulta, para muchos, equívoca o problemática, pues consideran que el alemán ha perdido paulatinamente radicalidad en su crítica social, ya que se ha encargado de reafirmar el capitalismo y, por lo tanto, las distorsiones de las relaciones sociales e intersubjetivas.

El objetivo de este capítulo es evaluar las potencialidades de una filosofía social que discrepa tajantemente del carácter normativo de la filosofía política. Esto, a partir de algunas críticas que se le han hecho, especialmente, a las nociones de progreso y libertad. La relevancia de la crítica inmanente me permitirá analizar un giro o metamorfosis específica en la propuesta honnethiana: la de pasar, aparentemente, de la categoría del reconocimiento a la libertad. Dicha metamorfosis se articula a partir de un metacriterio normativo que es el que permite el análisis social; me refiero a la noción de progreso. Con esto, lo que sostengo es que antes de hablar de una lucha por el reconocimiento hay una lucha por la libertad. La libertad se alimenta de la mutación histórica de la sensación de agravio, de menosprecio y de los sentimientos morales de injusticia. Razón por la cual, la teoría del reconocimiento de Honneth, puede ser leída como una teoría de la justicia inacaba y cimentada en el progreso y racionalidad social. Con esto es necesario no prescindir del lugar que tiene la noción de patología en la filosofía social honnethiana. Todo ello a razón de que en la reconstrucción normativa no se justifica la existencia y desarrollo del capitalismo, en tanto es el escenario en que se reproducen las distorsiones sociales.

Para dar cuenta de lo enunciado, el texto lo dividiré en tres partes. (1) Haré una presentación sobre la metodología y mecanismo de investigación social con la que Honneth emprende su empresa intelectual, para argumentar que este mecanismo sigue vigente en la obra reciente del autor. (2) Mostraré los pilares del giro hacia la filosofía social y el diagnóstico de las patologías. (3) Analizaré el paso de la categoría del reconocimiento al valor histórico de la libertad, como un tránsito necesario para elaborar una teoría de la justicia cimentada en una idea de progreso social. Cada uno de estos pasos

estará acompañado de las réplicas y argumentos de varios críticos de la obra de Honneth.

1. La 'crítica inmanente': el método de investigación de la Escuela de Frankfurt

Desde sus inicios la Teoría Crítica (TC) de la Escuela de Frankfurt se convirtió en una de las corrientes filosóficas más variopintas y de gruesa envergadura en la filosofía contemporánea. Gracias a su recepción de la filosofía hegeliana, marxista y freudiana, la TC siempre ha estado interesada en los desarrollos de la sociedad que investiga desde el método de la crítica social. Así lo expresa Miriam Madureira (2009): "la tradición proviene de la asociación de la crítica hegeliano-marxista del mundo moderno en general y de la sociedad capitalista, de la interpretación de la modernidad de Max Weber y de la comprensión de la subjetividad moderna por Sigmund Freud" (p. 194).

La crítica social de la Escuela ha partido de una crítica de la racionalidad social. Es decir, la TC se ha encargado de analizar las contradicciones y distorsiones que se yuxtaponen en las relaciones sociales. La crítica social está dirigida, entonces, a la racionalidad que atraviesa las relaciones intersubjetivas a partir de criterios normativos inmanentes-trascendentes de la realidad. Las interpretaciones del modo en que debe ser esa crítica son las que han marcado la historia de la Escuela de Frankfurt en tres generaciones. Honneth, representante de la última generación y quien ha optado por el modo de crítica hegeliano, es quien ha logrado desarrollar de manera más acabada una teoría propia que, en cierto sentido, se desmarca -y a la vez no- de la tradición teórico crítica. Sin embargo, Jürgen Habermas,

representante de la segunda generación, y a diferencia de Honneth, ha optado por un modo de crítica kantiano, conjugando la inmanencia y la trascendencia.

El modo de crítica hegeliano es por excelencia inmanente; mientras que el modo de crítica kantiano es trascedente. Tanto Habermas como Honneth han basado sus teorías sobre los parámetros normativos de la crítica social, pues tienen la pretensión de explicar y tematizar, desde las prácticas sociales reales, las relaciones de comunicación orientadas al entendimiento o las relaciones de reconocimiento recíproco, respectivamente. Ambos autores develan las infraestructuras normativas de las relaciones de comunicación o de reconocimiento en determinadas relaciones sociales e instituciones existentes (Romero, 2013). El sentido de incorporar el modo de crítica por el que Habermas opta es introducir una explicación necesaria para comprender en qué consiste la crítica social inmanente y trascendente, y el cambio del paradigma kantiano por el hegeliano.

El modo de filosofar hegeliano se encuentra, con mayor riqueza, en su libro *La fenomenología del espíritu*. Siguiendo a Smith[1], Hegel no se denomina como crítico ni a ninguno de sus trabajos (Smith, 1987). A diferencia de Kant, que buscó los principios de la historia, la naturaleza, los límites del conocimiento y de la razón desde un ejercicio de abstracción, Hegel realizó un examen inmanente de las diversas fuentes en que la mente puede acceder al conocimiento absoluto. Smith señala que la actividad de Hegel es denominada por él, como ‘negativa’, porque implica una concepción de la liberación de las fuentes externas de dominación y coacción para que las formas de vida social y las acciones de los agentes sean libres, pues como afirma Smith (1987): “la crítica filosófica se extiende necesariamente a la teoría social” (p. 99).

La negación en Hegel es la contraposición de la abstracción kantiana. Según Romero (2013b):

> El proceso de negación se realiza en virtud de las contradicciones de la cosa misma y su resultado, la negación de lo negado, es una realidad determinada, que implica la cancelación de la facticidad de la realidad negada pero no una anulación total, abstracta, pues supone el surgimiento de una figura nueva (p. 40).

El proceder de la crítica inamnente hegeliana parte de una concepción teleológica y especulativa de la historia. En este sentido, el procedimiento de la negación no es efectuado por un sujeto en particular, sino por la realidad misma, quien es la encargada de formalizar y poner en explícito los elementos que la constituyen, sin partir de instancias externas para no socavar la validez de la realidad cuestionada.

El modo de crítica hegeliano hunde sus raíces en la idea de que la historia humana expresa un “[*telos*] inmanente cuyo objetivo es la liberación tanto del individuo como de la especie dentro de un sistema de restricciones que son impuestas, al menos parcialmente, por las mentes de los agentes” (Smith, 1987, p. 100). El *telos* inmanente de la historia es el poderoso impulso de interés común: la búsqueda de la libertad, la cual persiste y es constante en la interacción y las pasiones humanas. En el §141 de *La filosofía del derecho* de Hegel (1975) se puede vislumbrar el tránsito de la dialéctica de la realidad social a la configuración de la eticidad, a través del despliegue de la razón y la libertad que se encarna en las instituciones de la sociedad moderna, así:

> Pero la integración de las dos totalidades relativas en la absoluta identidad está

> ya cumplida en sí, puesto que precisamente la subjetividad de la certeza pura de sí mismo, que, liberándose por sí en su vacuidad, es idéntica con la universalidad abstracta del Bien; en consecuencia, la identidad concreta del Bien y de la Voluntad subjetiva, la verdad de los mismos, es la Ética (§141).

La crítica inmanente de Hegel es tomada por Honneth a lo largo de su obra, a pesar de realizar una reconstrucción de los fundamentos normativos de las relaciones sociales, pues como sostiene en su libro *Patologías de la razón. Historia y actualidad* (2009), la reconstrucción crítica de la realidad social y sus instituciones hace el intento de poner al descubierto "en las prácticas de la realidad social ideales normativos que puedan resultar adecuados para criticar la realidad existente" (p. 53). Este modo de crítica, aunque reconstructivo, es inmanente. Para Honneth la identificación de determinadas prácticas sociales presupone la afirmación de cierta cultura moral, que sin un horizonte de valores sería casi imposible señalar las anomalías sociales que pueden ser percibidas como injustas (Honneth, 2009). Por tanto, 'la crítica inmanente' es aquella que realiza la crítica desde principios que provienen de las condiciones presentes de la sociedad, cuestionando así una realidad histórica, que es confrontada por elementos igualmente históricos, para desentrañar las contradicciones de la vida social.

Siguiendo el esquema de M. Walzer, Honneth distingue tres modos de crítica social según su metodología de investigación: constructiva, reconstructiva y genealógica. Por crítica constructiva entiende aquellos métodos de investigación que buscan justificar principios normativos que sean aprobados por la sociedad, para criticar el orden institucional de una sociedad. La crítica reconstructiva, para Honneth (2009), intenta "poner al descubierto en las instituciones y en las prácticas de la propia realidad social ideales normativos que puedan resultar adecuados para criticar la realidad existente" (p. 58). Por otra parte,

este autor considera que la crítica genealógica pretende demostrar que los ideales normativos de la realidad social se convierten en prácticas que reafirman la dominación. Romero (2013b) concuerda con Honneth en la metodología de investigación de la crítica constructiva, la cual él denomina como 'normativa'. A la crítica genealógica, Romero la denomina como 'ideológica'. Respecto al modo de crítica reconstructiva, Romero (2013b) señala que este puede ser visto como posibilidad histórica en la medida en que cuestiona, al igual que las otras dos, la realidad vigente, pero ahora en virtud de las posibilidades históricas que "cada sociedad genera de cara al establecimiento de un estado de cosas en el que se logre abolir las relaciones de explotación y dominación y garantizar la satisfacción de las necesidades fundamentales individuales y colectivas" (p. 54).

En complemento con lo anterior, Honneth (2009) argumenta que "la reproducción social se realiza mediante formas de una praxis social que encarna producciones racionales del ser humano" (p. 60). Producciones que van evolucionando según los progresos paulatinos, a través de un aprendizaje en los contextos de acción social. En ese sentido, "se puede hablar de la historia humana como de un proceso de realización de la razón" (Honneth, 2009, p. 60). La categoría de aprendizaje social tendrá un lugar importante en lo que sigue de este ensayo, en tanto, como categoría de estirpe weberiano, permite elaborar una reconstrucción normativa de la sociedad.

Una de las tesis más fuertes con la que Honneth emprende su empresa intelectual se basa en la afirmación de que el viejo programa de la Escuela había perdido su rumbo inicial, pues había mezclado distintas visiones de crítica social. Luego, era preciso sustentar cuál era el nuevo punto de partida de la crítica. De esto modo, Honneth se centra en el concepto hegeliano de reconocimiento.

Dicho giro, por supuesto, no obedece solamente a las falencias de la primera generación, sino también a la insuficiencia que encuentra Honneth en el paradigma habermasiano de la pretensión de validez universal del intercambio lingüístico para “la eliminación de todo obstáculo que impida que las pretensiones de validez puestas en juego [verdad, corrección y veracidad] puedan recibir un posicionamiento razonado por parte de los interlocutores” (Romero, 2013b, pp. 16-17). De este modo, Honneth apela a la categoria hegeliana del reconocimiento y, posteriormente, retoma la idea de un progreso social cimentado en la búsqueda de la libertad; transito que tiene su intersección con el giro honnethiano hacia la filosofia social y el diagnóstico de las patologias, que hasta ahora se han denominado como distorsiones.

A partir de la aprehensión honnethiana de la categoría de reconocimiento, la realidad histórico-social del ser humano ha estado enmarcada por una constante lucha. La crítica inmanente pone de manifiesto las experiencias individuales de menosprecio y humillación. Estas experiencias motivan las exigencias colectivas de un reconocimiento ampliado. En este sentido es que la crítica inmanente se configura como un giro epistemológico hacia la filosofía social que se ha abierto camino en la TC. Con su metodología de investigación, la filosofía social honnethiana logra describir y poner al descubierto las distorsiones de las relaciones sociales a partir de una ausencia de reconocimiento recíproco.

La filosofía social es la piedra angular en el pensamiento teórico-crítico de Honneth. Nuestro pensador encuentra en ella potencialidades que permiten identificar y discutir “aquellos procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como desarrollos deficientes o perturbaciones, es decir, como <<patologías de lo

social>>” (Honneth, 2011, p. 76). La potencialidad crítica que tiene esta manera de filosofar, para diagnosticar las distorsiones de la sociedad, son el punto central para distinguirla de la metodología y naturaleza de la filosofía política y moral. De manera que dicha metodología se distingue por su definición ética de ‘la vida buena’, que es el campo propicio para las posibilidades de autorrealización de los seres humanos, y de ahí establecer un análisis situacional crítico para definir y caracterizar los procesos sociales. Con este marco de referencia es que la filosofía social encuentra su razón de ser en una empresa intelectual teórico-crítica contemporánea.

2. La noción de patología y filosofía social: el engrane entre reconocimiento y libertad

Cuando se habla del reconocimiento suele remitirse al pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, lectura preeminentemente francesa inaugurada por Jean Hyppolite y Alexander Kojève, y que llega hasta Todorov y el canadiense Charles Taylor. En el constructo hegeliano del reconocimiento no es suficiente la relación del ‘yo’ con el mundo, pues la aparición de ‘otro’ impulsa la necesidad de que ambas autoconciencias se reconozcan, no de manera gnoseológica, sino intersubjetiva. La relación entre amo y esclavo es un buen ejemplo del modelo primitivo de sociedad humana y prácticas materiales distorsionadas. Las actividades que surgen de esta relación están ligadas a la concepción de libertad que ambos comparten. Por un lado, la decisión cobarde del siervo de preservar su vida y rendirse en la lucha a muerte por el reconocimiento, y por el otro, la autoridad normativa, el derecho a ordenar, por parte del señor. Siguiendo la lectura de Kojève (2013):

> (…) todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Conciencia de sí, de la realidad humana está, a fin de cuentas, en función del deseo de <<reconocimiento>>. Y el riesgo para la vida por medio del cual <<se acredita>> la realidad humana está en función de semejante Deseo. Hablar del <<origen>> de la Conciencia de sí significa necesariamente, así pues, hablar de una lucha a muerte con vistas al <<reconocimiento>> (p. 55).

Sin embargo, es esta autoridad normativa la que determina el reconocimiento y el lugar que tiene la libertad sobre la vida. En otras palabras:

> [L]a relación material entre siervo y señor está condicionada por, y es expresión de, su compromiso normativo con el valor de la libertad. La relación de reconocimiento entre ellos está basada en el mismo compromiso normativo y la jerarquía recognoscitiva entre ellos se expresan en las posiciones respectivas que cada uno asume en la producción de las necesidades de la vida (Neuhouser, 2017, pp. 116-117).

La interacción entre amo y esclavo en el mundo social tiene tres comprensiones: espiritual, social y material. La relación <<espiritual>> tiene lugar porque la principal tarea de la sociedad humana es establecer relaciones intersubjetivas con un significado recognoscitivo basado en normas de libertad. De ahí que dicha relación sea vista como social, pues bajo la estructura de que un "*Yo* es un *nosotros*", las actividades entre el amo y el esclavo dependen entre sí, ya que "ningún participante individual en la vida social puede ser lo que es, o hacer lo que hace, sin estar integrado en la vida colectiva con un <<nosotros>>" (Neuhouser, 2017, p. 117). Las relaciones de reconocimiento y las normas de libertad configuran la comprensión social y espiritual de la interacción amo-esclavo. Finalmente, tal interacción es entendida en un sentido materialista, pues ella se traduce en actividades materiales como la labor del esclavo y las órdenes del señor.

No obstante, por sugerencia de su maestro Habermas, Honneth decide ir un poco más atrás de la filosofía hegeliana y encontrar mayor riqueza en *El Sistema de la eticidad* (1802). Para nuestro teórico crítico esta obra del joven Hegel es la que mejor presenta un modelo de lucha por el reconocimiento. La lucha, indispensable para entender el entramado honnethiano y también de estirpe hegeliano, es una crítica de Hegel al modo de entender la realidad socio-política como un entramado estratégico e instrumental. A diferencia de Hobbes, quien considera que la lucha surgía a partir de intereses materiales opuestos, Honneth, de la mano de Hegel, considera que la lucha se funda en los sentimientos morales de injusticia, los cuales surgen a partir de las sensaciones de menosprecio, que no son otra cosa que privación de reconocimiento. *El Sistema de la eticidad* contiene el desarrollo filosófico de la categoría central de la teoría honnethiana. Empero, Honneth considera preciso pasar estos presupuestos por el filtro materialista del pragmatismo norteamericano, como el de Mead y Bloch.

> En el *System der Sittlichkeit* (…) se revela de nuevo el modelo acuñado, porque la construcción argumental se muestra como un reflejo especular de la construcción del Estado en el *Leviatán.* Hegel en lugar de una lucha de todos contra todos, comienza su exposición filosófica con las formas elementales de reconocimiento social, que él presenta bajo el título de <<eticidad natural>>, y solo la violación de esas iniciales relaciones de reconocimiento por distintos tipo de lucha, que son expuestos conjuntamente como un estadio intermedio bajo el título de <<delito>>, llevan desde ahí a un estadio de integración social, que formalmente puede conceptualizarse como relación orgánica de eticidad pura (Honneth, 1997, p. 29).

De estas reflexiones emergió la intuición ética de que el contenido normativo de la moralidad, una idea del deber ser, de trato debido, podría reconstruirse con base en las expectativas legítimas de

reconocimiento recíproco. El reconocimiento, para Honneth, es la experiencia y fuente que motiva las luchas sociales, en tanto su teoría intenta explicar el hecho social.

Gracias al acercamiento de Honneth al joven Hegel en su teoría del reconocimiento, y el haber identificado tres tipos de reconocimiento, a saber, el amor, el derecho y la valoración social, es que la 'crítica inmanente' tiene su lugar y hace lo suyo para configurar la gramática moral del conflicto social. Las relaciones en las que están involucrados los sujetos y la crítica que de ahí surja, como lo son las dimensiones del sufrimiento y el desprecio, está orientada por las expectativas normativas de los sujetos involucrados (Madureira, 2017). Es preciso anotar que 'la crítica inmanente' aparece como un mecanismo que devela las contradicciones de la moderna sociedad capitalista, que alberga en ella "la limitada autorrealización personal implícita en su propia estructura social" (Madureira, 2009, p. 206), poniendo de manifiesto la irracionalidad que conjuga estas contradicciones en la racionalidad social.

La realidad social del ser humano está enmarcada y se desarrolla en una lucha por el reconocimiento, y la inmanencia de la crítica pone de manifiesto las experiencias individuales de desprecio, las cuales motivan las exigencias colectivas de un reconocimiento ampliado. La eticidad, por su parte, es el campo de acción ampliado que está desligado de una teorización normativa de la justicia basada en normas morales. De ahí que el sufrimiento individual es el "parámetro de la crítica inmanente de las patologías de la sociedad contemporánea" (Madureira, 2009, p. 208), pues, de esta crítica, la racionalidad social proviene de la irracionalidad en las relaciones de no-reconocimiento.

La intuición ética del trato debido, en la que "nuestra integridad

depende de la experiencia de recibir aprobación y respecto de otros" (Fascioli, 2011, p. 34), es decir de recibir reconocimiento, no es prescripción moral de las acciones sociales; es más bien una explicación a partir de la moral. Es en la herida moral, como se ha mencionado, que las luchas sociales se convierten en el motor de la historia. No obstante, el entendimiento y la sensación de menosprecio e indignación, por ejemplo, son, a su vez, los motores de lucha. En este sentido, los impulsos morales, las afecciones y los sentimientos son aquellos que engranan la lucha por el reconocimiento.

En consideración de Honneth los cimientos de la filosofía social se ubican a mediados del siglo XVIII con la publicación del *Discurso sobre la desigualdad* del filósofo francés Jean-Jacques Rousseau. Asimismo, para el siglo XIX los escritos del joven Hegel fueron angulares para dar inicio al estudio patológico de la sociedad. Para Honneth, por medio de los trabajos Rousseau y Hegel se puede constatar que la patología es lo que infecta a la sociedad y la lleva a un estadio de no-reconocimiento. Sin embargo, este eje es desarrollado de manera holística, ya que entrelaza las relaciones de reconocimiento con las prácticas materiales, dado que considera que lo que surge de ellas es un buen ejemplo para describir las distorsiones sociales como patologías.

A la hora de argumentar sobre el desarrollo normal del ser humano, la filosofía social y su método de investigación diagnostican los fenómenos patológicos o normales de una sociedad. De este modo, las pautas evaluativas de una filosofía que establezca las distorsiones sociales estarán enmarcadas por una visión antropológica y una filosofía de la historia, como en el caso de Hegel.

Ver la sociedad humana bajo estos parámetros nos lleva a afirmar,

casi de manera inequívoca, que las relaciones humanas están determinadas, históricamente, a confluir en una lucha constante por el reconocimiento, “según Hegel, [ellas] están involucradas en alguna versión de este proyecto y exhiben los mismos componentes estructurales básicos de la relación entre siervo y señor” (Neuhouser, 2017, p. 118). Luego, las relaciones insatisfactorias de reconocimiento constituyen una patología. En este sentido, el reconocimiento intersubjetivo es una condición necesaria para la libertad. De ahí que lo contrario a la autorrealización es la patología social.

Las patologías son las que van pautando las distorsiones del desarrollo de la historia de la humanidad. Es importante sopesar cómo la filosofía social de Honneth tiene potencialidades explicativas que den cuenta de una teoría de la justicia que no reivindique la normatividad de la filosofía política. Por un lado, parece que, desde la aprehensión de la crítica inmanente hegeliana, la libertad y una idea de progreso social abre el espectro honnethiano a una idea particular de este valor moral. Por otro, esta idea de libertad es el resultado de una reconstrucción histórica que pone de manifiesto una concepción del desarrollo histórico de la humanidad, es decir, va revelando una noción de progreso en la instauración de los valores compartidos, los cuales son uno de los motores de las exigencias de justicia.

La falta de reconocimiento juega un papel protagónico en la configuración de una patología social. Desde Rousseau, la patología se configura como una dinámica que se autoperpetúa y que implica fracasos funcionales en los procesos sociales de reconocimiento (Neuhouser, 2017). Pasando por Hegel, la patología es vista como una distorsión de la tarea ‘espiritual’ de la sociedad humana; nuestra aspiración de ser libres y reconocidos. Siguiendo a Ana Fascioli (2011), “la filosofía social es el enfoque integrado en el que Honneth puede vincular sus reflexiones éticas y filosófico-políticas, con

cuestiones de ‘vida buena social’” (p. 128).

La metodología de investigación de la filosofía social es desplegada claramente por Rousseau, pues, a diferencia de Hobbes, Rousseau ya no se preguntaba “por las condiciones de un orden social correcto o justo, sino que exploraba las limitaciones que la nueva forma de vida impone a la autorrealización del ser humano” (Honneth, 2011, p. 78). Según Honneth, Rousseau inaugura este modo de investigación a partir dos niveles de estudio antropológicos. El primer estadio es cuando los hombres vivían para sí mismos y no actuaban por la expectativa de los demás. De esa manera, Rousseau consideraba que los hombres actuaban bajo su propia voluntad y con plena autonomía. El segundo estadio se configura como una crítica al origen de las desigualdades entre los hombres y a toda forma de vida enajenada. Así pues, el aumento de las relaciones sociales va volcando los intereses individuales hacia las expectativas y miradas de los demás. Los hombres quedan despojados de la libertad que tenían en su estado de naturaleza. La libertad y la autonomía, para Rousseau, son elementos indispensables para un desarrollo saludable de la vida humana. Por lo tanto, la filosofía social lleva consigo un análisis que va más allá del terreno de lo justo, ya que voltea su mirada a la cuestión de cómo el entorno social puede garantizar a sus miembros una vida buena, además de justa (Fascioli, 2011).

La crítica a la civilización de Rousseau tenía la idea germinal del concepto filosófico de alienación (Fascioli, 2011; Honneth, 2011), el cual tendría continuidad en las críticas de Hegel, Nietzche y Marx. En consonancia con lo dicho, Honneth (2011) establece una similitud entre Rousseau y Hegel, porque considera que ambos comparten “el punto de vista de que los desarrollos históricos deficientes presuponen un peligro social porque limitan demasiado las condiciones de vida

buena” (p. 85). Con esto, podemos afirmar que la filosofía social se distancia de una crítica arraigada en la moralidad y más bien se sitúa, y parte, de firmes postulaciones éticas que se derivan de concepciones antropológicas o de filosofías de la historia que definen las pautas valorativas para una autorrealización humana no distorsionada.

Honneth parte de los argumentos hegelianos sobre la atomización de la comunidad y la emancipación jurídica de los sujetos individuales. Vale mencionar que Honneth (2011) considera que Hegel solo se convierte en un filósofo social en la medida en que “puede concebir el surgimiento de la sociedad civil como el resultado de la disociación histórica, cuyas consecuencias son mucho más amplias de lo que queda de manifiesto solo en el estado de desintegración política” (p. 86). De ahí que Hegel considere que las condiciones sociales, que deben mediar para llevar una vida exitosa entre los seres humanos, están constituidas por el compromiso mutuo y el bien común, que está atravesado por el despliegue histórico de la relevancia de la razón en la realidad social.

3. La búsqueda de la libertad como motor de la lucha por el reconocimiento

Después de haber dejado por sentado las bases de la teoría del reconocimiento de Honneth, la cual parte de un análisis inmanente del mundo para diagnosticar las distorsiones o patologías a partir de un modo de filosofar, quiero argumentar en este apartado final que estos primeros estadios en la obra de Honneth no han perdido radicalidad. Es por ello que afirmo que el motor de la lucha por el reconocimiento es la búsqueda de la libertad en las relaciones intersubjetivas; cuestión que se encuentra en sus lecturas del *Sistema de la vida ética* de Hegel

y la interpretación del pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología.*

Lo que sí hay que anotar es que la empresa intelectual de Honneth pasa de una lectura hegeliana del *Sistema de la vida ética* a una aprehensión y reactualización de la *Filosofía del derecho*, que analiza cómo los valores compartidos de la sociedad se van materializando en las instituciones que son las encargadas de velar por las condiciones propicias para un reconocimiento mutuo. Este reconocimiento, para Honneth, se materializa en el ensanchamiento de la historia de la libertad, la cual llega a un estadio de autorrealización individual a través de la libertad social. Ante esto, Honneth (2014) afirma que:

> (…) [L]a idea hegeliana según la cual la libertad individual debe ser “objetiva”, dice fundamentalmente que son necesarias instituciones apropiadas, instituciones del reconocimiento mutuo, para contribuir a que el individuo realmente realice su libertad reflexiva (…) Con otras palabras, es la referencia ética a la idea de libertad que hace necesario para una teoría de la justicia salir del marco puramente formal y atravesar la frontera con la materia social, puesto que para explicar qué significa para el individuo disponer de libertad individual se debe necesariamente nombrar las instituciones existentes en las cuales aquél puede realizar la experiencia del reconocimiento en una interacción con otros regulada normativamente (p. 94).

La tesis central de Honneth en este estadio de su teoría es mostrar que la bifurcación entre la libertad negativa y la libertad positiva es incompleta por un aspecto esencial. Los dos modos excluyen la posibilidad de que las intenciones de un agente solo puedan formarse en interacción recíproca entre múltiples sujetos y, por lo tanto, solo puede ser realizada sin coacción. La libertad individual no consiste en la propia realización; en lugar de ello la realización de la libertad debería considerarse como un proceso cooperativo. De ahí que la libertad, en un sentido democrático, deba entenderse a partir de un

proceso colaborativo en el cual hallemos que nuestras expresiones individuales son elementos complementarios para identificar la voluntad común.

Varios comentaristas acotan que en la obra de Honneth se encuentran disociaciones en la reconstrucción normativa que él realiza en su libro *El derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática* (2014). Dicha reconstrucción es desarrollada por Honneth para determinar en qué medida las libertades institucionalizadas han alcanzado una verdadera realización social. Ello trae como consecuencia que Honneth evalúe las esferas de la libertad (jurídica, moral y social) y tipifique el desarrollo histórico de cada una midiendo, como dice él, “las oportunidades, las amenazas y las patologías de nuestras libertades específicas de cada esfera” (p. 10).

Retornar a La *Filosofía del derecho* y el proceder que Hegel imprime en esta fase de su pensamiento, lleva a Honneth a otro estadio en su teoría, desde su lectura no estatal ni totalitaria de Hegel. Honneth (2014) manifiesta su “pretensión decididamente desmedida” (p. 9) por seguir el modelo del Hegel maduro para desarrollar “los principios de la justicia social directamente de la forma de un análisis de la sociedad” (p. 9). El autor considera que este modelo le permitirá señalar los principios de justicia constitutivos e implícitos en cada esfera. Dichos principios, según él, son encarnaciones institucionales de valores determinados de la sociedad, que llevan a la realización de la ‘libertad social’, idea inspirada en la concepción hegeliana del amor, ‘estar en sí mismo en el otro’, en tanto dicha ‘libertad’ se caracteriza por ser una relación de reconocimiento[2]. El término de ‘libertad social’ convence a Honneth (2014) para afirmar que este “coincide con intuiciones pre-teóricas y experiencias sociales en una medida mayor a la que hayan tenido jamás las otras ideas de libertad de la Modernidad” (p. 86).

El constructo político y social de la *Filosofía del Derecho* “se ocupa de la normatividad en tanto pone en evidencia la existencia de normas como la acción negativa de una moralidad formal, externa y tal vez inviable” (Grueso, 2015, p. 14). Y este tinte normativo en la dinámica social y en la realización individual es el que constituyen el paso a la vida ética. Las experiencias sociales de reconocimiento llevan a Honneth a señalar tres esferas de libertad, como las tres esferas del reconocimiento, las cuales son: “la esfera de las relaciones personales (correspondiente a las ‘necesidades y características individuales’ más íntimas), la del actuar en la economía del mercado (‘intereses y capacidades individuales’) y la formación democrática de la voluntad (‘intenciones individuales de autodeterminación’)” (Madureira, 2017, p. 242; Honneth, 2014, p. 163 ss.). De modo que estas esferas de la libertad y su realización se encuentran ligadas a las esferas del reconocimiento intersubjetivo que enarbolan la construcción de dicha libertad, pues, para Honneth, las tres esferas de la libertad social dependen de la igualdad de participación en instituciones de reconocimiento. La intención de dicho autor, con este proceder, es mantener el potencial crítico, que antes atribuía a la lucha social (Honneth, 1992), para ahora verlo como la posibilidad de crítica interna de las instituciones (Madureira, 2017).

La realización de la libertad social viene acompañada de un proceso crítico de autodeterminación para alcanzar la vida ética institucionalizada, la cual tiene una transición por la preocupación respecto a la justicia para su reconstrucción. Honneth considera que los seres humanos estamos dotados con la capacidad reflexiva de tomar distancia de nuestras instituciones sociales, proceso que se encuentra en la idea de vida ética, lo cual llevaría a introducir cambios y dinamismos, incluso revolucionarios, en el futuro -de ahí el lugar

que tiene incursionar en la reconceptualización del socialismo-. Por ejemplo, Madureira (2017) y Casuso (2017) establecen que a pesar de mantener latente y abierta la crítica en dicho proceso, Honneth no enfatiza el vínculo interno entre reconstrucción y crítica del proceso y la transición para alcanzar la vida ética institucionalizada. Por su parte, Honneth intenta salirle al paso a la envestidura metafísica de la ontología del espíritu objetivo hegeliano. Por un lado, la *Filosofía del Derecho* normativiza las esferas de reconocimiento recíproco. Por otro lado, según Hernández y Herzón, la lectura de Honneth es una lectura "de comprensión que nos abre la lógica más profunda que hay detrás tanto de *La Filosofía del derecho* como de la Teoría del Reconocimiento" (Honneth, 2016, p. 20).

Los términos de reconstrucción y crítica a las que Madureira hace eco, son las potencialidades que, según Honneth, tiene el último Hegel y su aire de normatividad, a partir de la reconstrucción normativa. De la mano de Hegel, Honneth considera que la reconstrucción normativa de las instituciones sociales no es indisoluble con la comprensión crítica del contenido normativo que las regula, ya que ese puede ser la clave para una mayor autonomía. "Solo al entender las instituciones sociales como algo que nos pertenece, como elemento para la creación de la propia personalidad autónoma, el individuo puede ser libre. Solo de este modo el sujeto puede entrar en el *Reino de la libertad realizada*" (Honneth, 2016, pp. 20-21).

Para Honneth, una de las potencialidades de la crítica inmanente y de la revitalización de Hegel es que ella muestra y explica las distorsiones de la contingencia histórica, en la medida en que toma como referentes normativos los principios que estructuran las esferas de reconocimiento institucionalizadas. Honneth afirma que aquellos aparatos institucionales que, desde el punto de vista hegeliano,

encarnan la libertad, que están llenos de vida, son un indicador "de una conciencia general del progreso de la historia: en tanto los sujetos mediante su actuar activamente mantengan y reproduzcan las instituciones que garantizan la libertad [,] esto podrá constituir una prueba teórica de su valor histórico" (Honneth, 2014, p. 86).

Empero, la concepción de 'crítica' que Honneth presenta en este estadio de su pensamiento es una crítica reconstructiva que contrapone la contingencia histórica con los principios que sostienen la esfera vigente de reconocimiento, pues tienen un exceso de validez respecto a la facticidad histórica "e incluso respecto a la institucionalización concreta efectiva de dichos principios, pudiendo sustentar así una crítica de la interpretación vigente e institucionalización específica de sí mismos" (Romero, 2013, p. 48).

Romero (2013) y Madureira (2017) consideran que Honneth realiza una crítica normativa de las reproducciones sociales que adelgaza los horizontes emancipatorios, en la medida en que reafirma el capitalismo a partir de, lo que podríamos llamar, una justificación histórica de la linealidad del progreso. De ahí que ambos aleguen que el pensador alemán nubla los nexos de las realizaciones y luchas sociales, que son, en últimas, las que posibilitan que la crítica logre problematizar la figura histórica concreta de las instituciones y la sociedad moderna, las cuales dificultan la realización de una vida lograda, en lugar de formalizarla y afirmarla. Romero considera que para que Honneth no legitime a la sociedad en su forma dada, él debe "mostrar el orden institucional vigente de las sociedades democráticas desarrolladas en su conjunto (incluyendo por tanto la institución del mercado capitalista) más racional o una mejor plasmación de la razón moral que los órdenes institucionales premodernos" (Romero, 2013, p. 52). Dicho de otro modo, según Romero, Honneth debe salirle al paso a un particularismo comunitarista y optar por una pretensión de

validez universal por medio de un desarrollo evolucionista del contexto sociohistórico. Sin embargo, con lo que mostraré más adelante quiero rebatir este argumento.

El reconocimiento de estirpe hegeliano y la crítica inmanente quedan aparentemente disueltas en la obra madura de Honneth, pues termina reafirmando y leyendo el progreso de una manera lineal en su reconstrucción histórica de la libertad. Empero, el engranaje del pensamiento de Honneth y lo que más vigor le da a su teoría es su apuesta a examinar la historia de la humanidad desde una filosofía social, la cual es la encargada de mostrar esas distorsiones o patologías que, a fin de cuentas, son las que van pautando la explicación y van ensanchando el criterio normativo de la investigación social y los horizontes emancipatorios.

El punto nodal, para críticos como Madureira, está entre la libertad social y la reconceptualización del socialismo. Por socialismo Honneth entiende "un movimiento de crítica inmanente de la sociedad capitalista que partiría de los ideales de la Revolución Francesa de libertad, igual y fraternidad, con la intención fundamental de aproximar [la libertad] a la [fraternidad], [dejando de lado la igualdad, que estaría implícita en la libertad]" (Madureira, 2017, p. 245). Honneth (2017; 2017a) considera que los antiguos presupuestos del socialismo, centrados en la libertad individual, incapacitaron a la libertad social de alcanzar la idea de la democracia política. Por ello dice: "[de] haberla hecho, se podría haber objetado, respecto de las condiciones dadas, que la autonomía sistemática de la acción del Estado, por ejemplo, o de las relaciones privadas no era suficiente, porque el acontecer en estos dos ámbitos seguía estando determinado en gran medida por imperativos económicos (…) (Honneth, 2017a, p. 160; Madureira, 2017, p. 246). De ahí que su pretensión sea corregir

los errores del socialismo temprano.

Para lograr lo anterior, el pensador alemán considera que la historia debe cederle el paso y dejar actuar a la autodeterminación democrática de la sociedad para el control del mercado y la solución de los problemas que ahí se presenten. Hasta aquí, Honneth sí haría una reconstrucción de tipo inmanente ya que, a partir de la autorregulación democrática, la sociedad podría ampliar su libertad social. Sin embargo, es problemático ver cómo Honneth no llama la atención en que la reconstrucción de la idea de socialismo necesita partir de explicación crítica de la sociedad “por parte de los propios actores de la forma de vida moderna capitalista” (Madureira, 2017, p. 248).

Madureira (2017) arguye, en contra de la excesiva confianza de Honneth con el Hegel maduro, que los esbozos de la vida ética del Hegel de Jena y las relaciones intersubjetivas de reconocimiento posibilitan la crítica entre el ‘yo’ y las instituciones del común, que se pierden en “la concepción teleológica del espíritu del Hegel maduro al generarse una asimetría entre el yo y las instituciones en la autorreflexión del espíritu” (p. 254). Veamos cómo este argumento no repercute en la filosofía social de Honneth y su lectura de la Filosofía del derecho hegeliana.

Dentro del espectro honnethiano, y el de la mayoría de las teorías de la justicia contemporáneas, las instituciones deben posibilitar la capacidad de autorrealización individual. Es decir que las instituciones deben velar y proteger que sus ciudadanos sean libres plenamente. Las patologías o distorsiones de la libertad no solo serían detectadas por la ‘reconstrucción normativa’, sino que ella proveería los recursos necesarios para que los individuos tengan una capacidad crítica ante las instituciones, y, como afirma Casuso (2017), puedan “llevar a cabo

una crítica inmanente" (p. 165). El peruano señala además que esta crítica social estaría vinculada con cierta idea de progreso (Casuso, 2017).

La idea de progreso en Honneth está vinculada con la crítica social, pues el paso teleológico en el andamiaje normativo de la libertad ha estado latente desde su aprehensión de la crítica inmanente hegeliana que mostré en el primer apartado de este escrito. Las exigencias de reconocimiento, que bien podrían marcar la pauta del progreso social, pueden ser entendidas como un proceso histórico de la lucha por la libertad. Lo problemático, para Amy Allen (2016), y en buena medida para F. Cortés (2017), es mostrar que dicha 'reconstrucción normativa' solo cobra significado en Estados democráticos occidentales. Esta falencia es vista desde la tensión de los conceptos de libertad y cultura dentro del andamiaje honnethiano a raíz de que "Honneth delimita en su obra el progreso en la conciencia de las libertades a las sociedades liberales y democráticas sin plantearse cómo se da esto en otras sociedades" (Cortés, 2017, p. 196). Es decir, pareciera que Honneth quedara atrapado en la encrucijada de la reconstrucción del progreso histórico de las instituciones y los valores compartidos. Señala Cortés (2017) que "[e]l método de la reconstrucción normativa le impide ver por fuera de esta relación y esto hace que su planteamiento reconstructivo sea insuficiente frente a otras visiones críticas de la sociedad" (p. 196). Cabe entonces preguntarse si con esta falencia estructural el componente de la crítica inmanente pierde contundencia y transversalidad en una reconstrucción normativa

Para Christopher Zurn (2016), Honneth no es enfático al mostrar por qué las visiones economicistas del mercado y de la libertad, como las neoliberales, no son condiciones suficientes para el progreso moral (Zurn, citado por Casuso, 2017). Esto me recuerda lo que Madureira

(2017) sostiene respecto de la pretensión de crítica inmanente en la ‘esfera del actuar en la economía del mercado’, la cual queda olvidada en la reconstrucción normativa de Honneth, sustentada así:

> *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo* deriva, en mi opinión, de la pérdida de vista tanto del sentido del concepto de vida ética en Hegel, como de la relación necesaria (…) entre la cuestión de la racionalidad de la sociedad que se reconstruye y la crítica inmanente de esa racionalidad. Sin ella, una teoría de lo social que parta de las relaciones de reconocimiento [,] características de esa sociedad [,] corre el riesgo de volverse afirmativa y la crítica a sus parámetros normativos, abstracta (p. 249).

De esto modo, la segunda esfera de libertad social, ‘la esfera de la acción de la economía de mercado’, no tendría como cimiento tres aspectos esenciales de la concepción hegeliana de la vida ética. En primer lugar, a partir de la Filosofía del derecho hegeliana no es posible un contexto en el que todos los individuos puedan participar en igualdad de oportunidad en instituciones de reconocimiento. En este sentido, y en segundo lugar, los individuos no tendrían tampoco la oportunidad de abandonar las instituciones, ya que, en tercer lugar, el socialismo como idea, “como inspiración súbita”, a partir de su reformulación conceptual, es el motor para que la libertad se volviera social, “es decir, como libertad en una relación intersubjetiva de reconocimiento” (Madureira, 2017, p. 255).

Reconceptualizar el socialismo y, según Madureira, su idealización para una sociedad democrática, nubla la claridad de la crítica interna debido al análisis afirmativo de la historia del mercado[3]. Así mismo, de tal análisis no pueden derivarse criterios normativos de las relaciones sociales en tanto que no devela ni describe la irracionalidad de las contradicciones de la racionalidad social del sistema.

Allen y Zurn sugieren dos salidas metodológicas que, como señala

Casuso, desafiarían los fundamentos normativos de la teoría crítica de Honneth. Por un lado, Honneth se vería obligado a afirmar tajantemente que hay una única y correcta lectura de la historia; aceptando, entonces, que hay una superioridad de los valores conquistados por la Modernidad y un imperialismo cultural altamente eurocéntrico. O, por otro lado, llevaría su propuesta teórico-crítica a un estadio de relativismo en donde "los valores e instituciones de una cultura son válidos al interior de ella" (Casuso, 2017, p. 169). Aparentemente, ambas salidas son problemáticas y trae serios golpes en la estructura de Honneth. No obstante, Casuso manifiesta que, tanto Zurn como Allen, consideran inviable la segunda y además ya ha sido rechazada por el alemán cuando se refiere a que "los objetivos de la reproducción social como los de la integración cultural son regulados en última instancia mediante normas que poseen un carácter ético en cuanto contienen una representación del bien [...]" (Honneth, 2014, p. 24).

Si bien Allen es pesimista ante la idea de sostener una concepción de progreso dentro de una teoría crítica, Zurn señala que una salida para no inscribirse en un imperialismo cultural es introducir la noción weberiana de 'aprendizaje social'. Empero, para Zurn el imperialismo no es el principal problema de Honneth, para él las diversas interpretaciones de una institución y su respectiva reconstrucción dejarían en vilo la noción de progreso, es decir, la dejarían indeterminada y, de esta manera, la propuesta de Honneth carecería de cualquier tipo de efectividad (Zurn citado por Casuso, 2017). La noción weberiana, para Zurn, permite comprender la historia como un proceso de aprendizaje que se determina a partir de las luchas y ensanchamientos institucionales hacia nuevas coyunturas sociales.

A diferencia de Zurn, Casuso señala que la noción de 'aprendizaje

social’ no es externa a Honneth, pues ella se encuentra en su estudio sobre las distorsiones de la realidad social: las patologías. Por un lado, la racionalidad social hace parte de los valores compartidos e institucionalizados, puesto que la realización institucional parece ser la muestra de las tensiones en la comprensión de los conflictos y luchas entre los grupos sociales. Las contradicciones de la racionalidad social hacen alarde “a un alto grado de indeterminación al no estar nunca absolutamente encarnados en las instituciones y prácticas existentes” (Casuso, 2017, p. 172).

Casuso (2017) señala que el ‘aprendizaje social’ devela las profundas diferencias y conflictos de interpretación de quienes exigen reconocimiento, en la medida en que es “un saber tácito susceptible de ser aprehendido, pero que, a través de los diversos intentos de realización institucional” (p. #) pone en evidencia las distorsiones de la libertad. De ahí que el peruano proponga tres niveles distintos para leer la normatividad. La primera normatividad atiende a un nivel de comprensión de las prácticas institucionales. La segunda, a los valores generalmente aceptados y que se encuentran parcialmente representados en las instituciones. Y el tercer nivel corresponde a interpretar la normatividad como un ‘metacriterio’ que funciona como eslabón de adecuación entre los dos primeros. Dicho autor considera que sobre este tercer nivel es que reposa la reconstrucción normativa de Honneth a la hora de hablar de progreso (Casuso, 2017).

De lo anterior, se sigue que los procesos de aprendizaje se encuentran ligados a la institucionalización social. De modo que, como proceso cambiante y dinámico, se trata de un “aprendizaje conflictivo con muchas etapas en el que el saber generalizable solo se abre camino muy paulatinamente a medida que se mejoran las soluciones de los problemas y contra la resistencia de los grupos

dominantes" (Casuso, 2017, p. 173). Esto, entonces, parece ser una respuesta a las críticas de Allen en la medida en que los procesos de constitución de la realidad operan de distintas y múltiples maneras. El proceso conflictivo del aprendizaje social tiene como eje transversal las luchas sociales que, como señala el peruano, son luchas simbólicas por dotar de contenido la realidad y sus problemas sociales. El hecho de que las soluciones sociales atiendan a estas demandas y configuren la racionalidad social simplemente significa "que tal saber está menos inclinado a favorecer a un grupo particular y a excluir otras perspectivas" (Casuso, 2017, p. 174). Lo que sí hay que señalar es que las patologías surgen cuando la institucionalidad no refleja las soluciones a estos conflictos.

La historia de la humanidad y su progreso, vista como un sumario de aprendizajes, producto de las luchas por la libertad, "[es un proceso] que ciertamente admite avances y retroceso" (Casuso, 2017, p. 175). En este sentido, las luchas son las que dinamizan lo social y van pautando la institucionalidad. En su artículo *La normatividad de la vida ética*, Honneth argumenta que

> (…) el reconocimiento se refiere a un conjunto especial de acciones que [tiene como prioridad la idea según la cual, quienes luchan] se saben sujetos a cierta obligación normativa que surge del derecho de otros a juzgar sus acciones en referencia a una norma subyacente (Honneth en Casuso, 2017, p. 175).

Bajo esta tesitura, el reconocimiento tendría una doble función. Por un lado, juega como el derecho que se tiene de juzgar y evaluar las aplicaciones de una norma aparentemente tácita. Y por el otro, el reconocimiento les permite a las personas analizar y objetar cuando alguien distorsiona cierta lectura de una norma. En suma, en el

trasegar histórico es normal y, además, necesario que existan distintas interpretaciones y diferentes maneras de llevar a cabo la materialización de ciertos valores, pues en esa medida es posible un ensanchamiento de las instituciones. De modo que la búsqueda de la libertad y la lucha por el reconocimiento, desde un punto de vista histórico, pueden ser vistas como una lucha por el poder que intenta monopolizar la realidad social. Sin embargo, es esta misma lucha por el poder la que dinamiza y deja abierta la puerta para que la crítica social haga lo suyo.

El relativismo no tiene lugar en lo que Casuso (2017) intenta sustentar, ya que el mecanismo del aprendizaje social introduce "dos criterios complementarios para medir el progreso" (p. 177). El primero es que una institución se puede considerar como más adecuada cuando esta haya solucionado los nuevos desafíos sociales y esto solo es posible cuando ella haya integrado diversas perspectivas. Y el segundo, es que el proceso del aprendizaje social podrá tener criterios más sólidos cuando sus resultados apunten a mejorar las condiciones de autorrealización de las personas. Siguiendo entonces la lectura honnethiana sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, la institucionalidad de los valores socialmente compartidos atiende al ensanchamiento de la vida ética, donde la libertad individual está constituida por el compromiso mutuo y el bien común, el cual está atravesado por el despliegue histórico de la lucha por la libertad en la realidad social.

Zurn señala que la reconstrucción normativa e histórica de las esferas de la libertad no es tomada como un proceso lineal, como bien podría señalarlo Madureira. Por su parte, junto con Casuso (2017), consideran que la noción de progreso en Honneth no es problemática si se desarrolla y profundiza la idea según la cual el progreso es un aprendizaje histórico. Siguiendo a Honneth (2014b), Casuso arguye

que el progreso histórico debe leerse en clave de ‘aprendizaje social’ y que este debe profundizarse desde la idea según la cual “todo contenido normativo es esencialmente indeterminado” (Casuso, 2017, p. 176). Y siguiendo a Honneth, afirma que “el *ethos* de la vida ética no está establecido de una vez y para siempre, sino que exhibe cierta flexibilidad y corregibilidad reflexiva que deja lugar para revisiones a la luz de nuevas intuiciones” (Honneth, citador por Casuso, 2017, p. 176).

Conclusiones

El objetivo de este capítulo ha sido evaluar, en cierto sentido, la consistencia que ha tenido la argumentación de Honneth respecto a su teoría del reconocimiento y su mutación al valor histórico de la libertad, a partir de una ‘reconstrucción normativa’. Todo esto enmarcado en la filosofía social. A diferencia de la filosofía política y su carácter normativo, la filosofía social de Honneth esté marcada por la noción de progreso social. De ahí que no sea posible prescindir del lugar que tiene la noción de patología en la filosofía social honnethiana.

Por un lado, el ejercicio pleno de la libertad se integra a la indeterminación del contenido normativo que se abre camino en la historia y pauta el progreso social hacia la eticidad democrática. El carácter flexible de la vida ética potencializa la noción de progreso social, en clave histórica, dentro de la arquitectónica honnethiana, como metacriterio normativo. La congruencia entre las prácticas institucionales y los valores colectivos no significa una universalización u homogenización de las mismas, sino que ella atiende al proceso de la racionalización en el lecho social que, en

últimas, no es más que un trasegar histórico. El progreso en clave histórica vislumbra que la indeterminación, paradójicamente, establece que la lucha por el reconocimiento tiene como base la lucha por la libertad que dinamiza la historia, la cual lleva consigo un aprendizaje particular de las sensaciones de agravio e injusticia, las cuales a su vez buscan una adecuación y ensanchamiento normativo de las instituciones a las demandas de justicia a través de la crítica inmanente.

Por otro lado, el metacriterio del progreso social evalúa la adecuación de las normas y los valores culturalmente compartidos, puesto que, desde una reconstrucción normativa de la libertad, asume la responsabilidad de leer la historia de la humanidad como un proceso de orientación que pauta el desarrollo moral de la sociedad. La experiencia del reconocimiento mutuo, desde las tres esferas del reconocimiento, es guiada por la igualdad jurídica, las relaciones íntimas y la valoración social, las cuales cimientan la estructura normativa del progreso histórico, en tanto son expresiones tácitas de la vida moral. Parece entonces que la propuesta honnethiana debe conjugar la triada de reconocimiento, libertad y progreso para comprender de manera más clara las relaciones intersubjetivas, sus demandas de justicia y sopesar una filosofía social que defienda la libertad y siente las bases de una fundamentación normativa. Así, siguiendo a Hegel, la historia universal es el progreso de la conciencia de libertad; y esta conciencia solo surge a partir de una necesidad y exigencia de reconocimiento. La institucionalidad de la libertad es la clave para esbozar los lineamientos de una teoría de la justicia basada en el reconocimiento recíproco.

Sin embargo, vale la pena preguntarse si la concepción honnethiana de la libertad social tiene la potencialidad necesaria para

que todos los participantes de una sociedad puedan remitirse o identificarse con ella en la construcción de la eticidad democrática. Esto llevaría a evaluar la propuesta de Honneth a un estadio de análisis del que él mismo ha intentado desmarcarse, puesto que esto exigiría un consenso, que a lo largo y ancho de la obra de Honneth parece más bien abstracto, pues como, por ejemplo, afirma: "el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente" (Honneth, 2014, p. 85).

Lo que sí puede quedar claro es que la libertad social, y su noción de progreso, le imprimen una importancia significativa a la idea de reconocimiento intersubjetivo como condición necesaria para el ensanchamiento del reconocimiento y la recuperación de la libertad en las diferentes esferas sociales. La libertad social se instaura como rehabilitación de los sentidos históricos de la libertad para promover el sentido de justicia social desde una reconstrucción normativa inmanente.

Bibliografía

Casuso, G. (2017). Reconocimiento y progreso social. Una revisión de los fundamentos normativos de la Teoría Crítica de Axel Honneth. En M. G. (compilador), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (pp. 165-178). Lima, Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cortés, F. R. (2017). El proyecto de la libertad según Axel Honneth. En M. G. (editor), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánez. Un debate en curso* (pp. 179-200). Lima: Fondo

Editorial Pontifia Universidad Católica del Perú.

Fascioli, A. (2011). Capítulo 4. Reconocimiento y patología social. En A. Fascioli, *Humillación y Reconocimiento: Una aproximación a la Teoría Críca de Axel Honneth* (pp. 127-154). Uruguay: Biblioteca Nacional .

Fascioli, A. (2011). *Humillación y Reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth.* Montevideo, Uruguay: Banda Oriental, Biblioteca Nacional del Uruguay.

Grueso, D. I. (2015). La recuperación de Hegel por parte de Axel Honneth. En D. I. (compilador), *Reconocimiento & democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas* (pp. 1-20). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Hegel, G. F. W. (1975). Principios de la Filosofía del derecho (Juan Luis Vermal, traductor). Buenos Aires: Sudamericana.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* (M. Ballestero, traductor). Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. (G. Mársico, traductor). Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2011). Patologías de lo social: Tradición y actualidad de la filosofía social. En A. Honneth, *La sociedad del desprecio* (F. J. Hernández, & B. Herzog, traductores) (pp. 75-126). Madrid: Trotta.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. (G. Calderón, traductor). Madrid: Katz.

Honneth, A. (2016). *Patologías de la Libertad*. (F. J. Herzog, traductor).

Buenos Aires: Las cuarenta.

Kojève, A. (2013). *Introducción a la Lectura de Hegel*. (A. A. Redondo, traductor) Madrid: Trotta.

Madureira, M. (2009). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (34), 193-211.

Madureira, M. (2017). Reconocimiento y Crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth. En M. Giusti (Ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (vol. 1) (pp. 237-258). Lima, Perú: Fondo Editorial Pontifica Universidad Católina del Perú.

Neuhouser, F. (2017). Hegel y Rousseau sobre las patologías del reconocimiento. En M. G. (comp), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea* (G. Casuso, traductor). (pp. 109-122). Lima, Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Romero, J. M. (2013). Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica. *Deveniris*, *XIV*(28), 39-64.

Romero, J. M. (2013). El conceptos de crítica en J. Habermas y A. Honneth. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, (4), 15-48.

Smith, S. (1987). Hegel's idea of a Critical Theory. *Political Theory*, *15*(1), 99-126.

Notas

[1] Las traducciones de este texto son propias.

[2] En palabras de Madureira (2017): “La obra se divide en tres partes, siguiendo en ello la estructura de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel (W7) a: una introducción histórica a las tres formas de libertad de cuya realización se tratará en las partes subsecuentes, la que podría corresponder a la ‘Introducción’ a la *Filosofía del derecho*; b) la presentación del ‘derecho’ y la ‘moralidad’ como esferas de la ‘posibilidad’ de la libertad, correspondientes a las concepciones de libertad que Honneth caracteriza, respectivamente, como negativa y reflexiva; y c) el análisis más detallado de la ‘vida ética’ (en el sentido de Hegel), entendida como una ‘eticidad democrática’ y dividida en tres contextos de ‘realización’ de una libertad a la que Honneth llama ‘social’” (p. 241).

[3] Para ampliar la postura de Honneth sobre este tema, veáse: *Social freedom, morality and markets*. (2016). Conferencia, University Collage Dublin. Recuperado desde https://www.youtube.com/watch?v=4aLjJ2AsEk8

HONNETH Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO.

¿Con base en qué afirmar su existencia?

Delfín Ignacio Grueso

Del actual interés filosófico por el tópico hegeliano del reconocimiento dan testimonio, entre otras obras, las siguientes: *Subjects of desire. Hegelian reflection in tweintieth-century France* (Judith Butler, 1987), *La vida en común* (Tzvetan Todorov, 1995), *Hegel's dialectic of desire and recognition* (John O'Neill, 1996), *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (Susan Buck-Morss, 2005), y *La ética de la identidad* (Kwame Anthony Appiah, 2007). Todas ellas tienen en común remitirse al ya canónico pasaje del 'amo y el esclavo' de la *Fenomenologia del espíritu* que hicieran famoso en París, en la segunda década del siglo XX, Jean Hyppolite y Alexander Kojéve.

Este artículo se ocupa de una variable específica de este *revival* del reconocimiento, aquella que establece un nexo entre reconocimiento y justicia, por lo que fija su atención en otras obras: *La política del reconocimiento* del canadiense Charles Taylor, *Las luchas por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales* del alemán Axel Honneth, ambas publicadas en 1992, y *Iustitia Interrupta*, de la norteamericana Nancy Fraser (1997). También *Justice and the politics of difference* (1990) porque, aunque allí Iris

Marion Young no usar*á* el término 'reconocimiento'. La cuestión de qué tanta justicia se alcanza mediante el reconocimiento fue central en su debate con Fraser, en la década de los 90, como volvería a serlo en el debate Fraser-Honneth (¿Redistribución o reconocimiento?, 2003). Inmersos todos ellos en un ambiente triangulado por el último Rawls, la ética discursiva habermasiana y las luchas identitarias del multiculturalismo, se diferencian en que Young y Fraser toman el término reconocimiento del lenguaje político norteamericano, en tanto que Taylor y Honneth lo toman del estatuto que le dé Hegel en su teoría[1].

Fraser, Taylor y Honneth, *mutatis mutandis*, enfatizan el reconocimiento como elemento constitutivo de la identidad y eso abre el camino a cuestiones normativas, casi siempre en términos de la pregunta por la justicia. Si se ha afirmado que el reconocimiento es una 'necesidad humana vital', como lo hace Taylor, o que hay luchas sociales que legítimamente buscan un adecuado reconocimiento, como lo hace Fraser, o que este es necesario para el desarrollo de la auto-estima, la auto-confianza, o el auto-respeto, como lo hace Honneth, ¿no deberíamos establecer unos principios de justicia que aseguraran el reconocimiento y propender por una política acorde con esos principios? Sobre esta cuestión nuestros pensadores (Young incluida) han avanzado en reflexiones que apuntan en direcciones diversas. Pero de ellas no nos ocupamos aquí.

Lo que este artículo privilegia es la dimensión descriptivo-comprensiva detrás de la idea de que hay 'luchas por el reconocimiento' y que esas luchas son, en el fondo, reclamos de justicia. ¿Cómo puede el reconocimiento dinamizar conflictos sociales o convertirse en objetivo de luchas si él no se adviene fácilmente con la gramática económico-política desde la cual estamos acostumbrados

a pensar los reclamos de justicia, ni con los mecanismos de poder, control y toma de decisiones, según nuestro más extendido entendimiento de la política, ni es un bien cuantificable, repartible o jurídicamente garantizable? Más aún, suponiendo que hay luchas por el reconocimiento, ¿cuáles serían las variables a ser establecidas por una investigación que pretenda establecer, de una manera objetiva y clara, que ese es el caso de determinada lucha social?

La respuesta afirmativa a la primera pregunta supone una conexión creíble entre sentimientos sociales y dinámicas de lucha; conexión que sin duda sería fuertemente dependiente de un lenguaje moral marcadamente de época y, a su vez, ya impregnado en la cultura política; sin eso no parece posible presentar la carencia de reconocimiento como una situación de injusticia, ni articular demandas de reconocimiento que puedan ser satisfechas a través de provisiones jurídicas y respuestas institucionales más o menos esperables, porque una lucha que apele a la retórica del reconocimiento, aparte de suponer un proceso de colectivización alrededor de las identidades, uno que canalice sentimientos sociales y posicione demandas, debe hacerlo de forma tal que sea, para decirlo en palabras de Rawls, realistamente utópica. No es creíble que la retórica del reconocimiento pueda alcanzar eso sin un entendimiento común que ligue el conflicto social con los sentimientos y resentimientos frente a las injusticias; un entendimiento del conflicto social que ya haya entronizado el término ‘reconocimiento’.

Una respuesta afirmativa a la segunda pregunta exige un poco más. No solo supone esa conexión entre sentimientos sociales y dinámicas de lucha, todo en consonancia con un lenguaje moral ampliamente compartido, de cuya plausibilidad debe dar cuenta una sólida teoría social, sino que debe tener la capacidad de mostrar la existencia de ese tipo de lucha aun si los colectivos participantes en ella no apelan a la

retórica del reconocimiento. Supone, en otras palabras, una instancia teórica independiente del lenguaje al uso en la filosofía política, en la política y en las luchas sociales; una teoría, en fin, capaz de orientar una aproximación sociológica objetiva a los hechos investigados.

De las teorías arriba mencionadas, solo las de Nancy Fraser y Axel Honneth han explicitado el modo en que, a propósito de la afirmación de que existen luchas por el reconocimiento, entran juego la filosofía moral, la teoría política, la teoría social y la sociología[2], y este artículo se centra mayormente en la teoría honnethiana, por ser la más elaborada en términos sociológicos[3]. Si la filosofía puede ofrecer una orientación no solo para la lucha social, sino para la interpretación de los horizontes emancipatorios que mueven las luchas sociales, sin duda es esta teoría la que está en mejor capacidad de hacerlo, sobre todo porque dispone de categorías traducibles en variables para la investigación social empírica. Con todo, la teoría filosófica de Fraser no carece de sólidos elementos para avalar, tanto en términos éticos como descriptivos, la existencia de luchas por el reconocimiento.

El artículo comienza mostrando cómo el uso de la expresión ‘lucha por el reconocimiento’ va teniendo creciente presencia en las demandas de los movimientos sociales y en las respuestas institucionales, así como en estudios propios de las Ciencias Sociales[4]. No pretende discutir el marco teórico ni las estrategias metodológicas que presiden estos últimos (que por lo demás no son siquiera mencionados). Son casos que se muestran como ejemplos del ‘momento del reconocimiento’, tras lo cual el artículo se centra en presentar los principales rasgos de la pretensión de Honneth, de que hay luchas por el reconocimiento; su esfuerzo por proveer una instancia teórica objetiva e independiente del lenguaje al uso en las luchas sociales y en la arena política. El artículo cierra con un intento

de mostrar, como una alternativa válida, la forma como Fraser afirma la existencia de esas luchas apelando al lenguaje, al uso en la política y a cierta tradición filosófico-política. En el caso de esta pensadora, más que afirmaciones en clave científico-social, se trata de una interpretación política del sentido de ciertas luchas sociales.

1. La proliferación de 'luchas por el reconocimiento'

Es cada vez más clara la proliferación del término ‘reconocimiento’ en discursos de variada naturaleza. Lo encontramos no solo en la filosofía política, sino en las consignas reivindicativas y en las agendas políticas; se ha incorporado al lenguaje de los movimientos culturales y de minorías étnicas y religiosas. Y a esto responden, acogiendo el término, los programas de los partidos políticos y los postulados misionales de las políticas públicas y de las oficinas gubernamentales.

No se trata de algo que se esté dando solo en el contexto anglosajón y europeo: lo podemos ver, más cercanamente, en el contexto colombiano. Acá, en efecto, el sector LGBTI, el feminismo, los movimientos indígenas y afro han adelantado parte de sus luchas en términos de reconocimiento y respeto a la diferencia. Y en ese sentido, se sintonizan con el espíritu de la Constitución de 1991, que introdujo la necesidad de reconocer y celebrar nuestra diversidad enfatizando que, allí donde pretéritos esfuerzos de construcción cultural y política de la nación habían visto un obstáculo, lo que en verdad había era una riqueza. A su vez, ese reconocimiento constitucional no brotó de la nada: vino a ser una actualización institucional presionada por un creciente proceso de luchas que difícilmente podrían ser correctamente interpretadas dentro de los marcos propios del liberalismo, como si solo quisiera ampliar la igual

libertad y la ciudadanía para todos, o dentro de los propios del socialismo, como si únicamente apuntara a erradicar las diferencias de clase y distribuir por igual los beneficios del progreso económico. Aunque tuviera algo de ambas perspectivas, esas luchas parecían orientadas, principalmente, a defender las diferencias frente a la homogenización cultural y las formas de exclusión propias del racismo, el machismo y la homofobia.

Pero tomemos un campo más extenso que Colombia y más cercano que el norteamericano o europeo: nuestra América Latina, en cuya extensa geografía, y dilatada historia de resistencia, nunca han faltado movimientos sociales que reivindican su autonomía, su derecho a ser diferentes o que exigen el pago de deudas históricas. Es un campo privilegiado para lo que aquí nos proponemos, pues no han faltado quienes interpretan estas luchas, especialmente aquellas que involucran colectivos identitarios (en torno al género o la etnia, la orientación sexual o la creencia religiosa) que enfrentan formas seculares de exclusión, invisibilización o marginación, como ‘luchas por el reconocimiento’.

Veamos de estas interpretaciones hechas por cientistas sociales que han estudiado ciertos conflictos. Un ejemplo lo provee Eduardo Bautista Martínez con su artículo *La lucha por el reconocimiento: maestros indígenas de Oaxaca* (2010), que da cuenta de la lucha del magisterio por implementar pedagogías alternativas y afirmar una educación indígena. Otro ejemplo lo provee Mario Eduardo Mendoza con su artículo *Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios* (2007). El autor hace referencia a cierta oposición de los sobrevivientes del pueblo ranquel a trasladar los restos de un cacique, muerto durante las guerras argentinas contra la población indígena;

oposición que el autor interpreta como un ‘acto de reconocimiento’ que restablece a los renqueles “como sujetos de derecho” pues, en su entendimiento, de lo que se trata es del “reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios” (Mendoza, 2007). Hay otro ejemplo mexicano, *La difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano* (2007), donde Neil Harvey se ocupa del intento zapatista por construir una ciudadanía pluriétnica, que a su vez depende de ciertos derechos (colectivos, a la autodeterminación, territoriales, a la promoción de lenguas y culturas) y que el autor interpreta en términos del reconocimiento. Una pretensión similar, ahora con respecto a Colombia, la presenta Gloria Naranjo Giraldo en *Ciudadanía y desplazamiento forzado en Colombia: una relación conflictiva interpretada desde la teoría del reconocimiento* (2004), pero también podrían revisarse artículos como *Los jóvenes y sus luchas por el reconocimiento* (2010), de Adrián Restrepo, *Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino* (2006), de Raquel Yrigoyen Fajardo, y Discurso informativo y luchas por el reconocimiento. El ‘conflicto mapuche’ en el Mercurio y la Segunda (Chile, 2008-2009) (2010), de Ricardo Muñoz Román.

Si se revisan esos casos, casi siempre se puede observar que se trata de luchas en las que sectores sociales, pueblos o grupos están pidiendo derechos. Unas veces, que se les otorguen los mismos derechos que se le ha otorgado a la mayoría (es decir, ampliar la base social de los titulares de los derechos).Otras, que se les otorguen, por su condición de minoría, derechos especiales (pues se cree que la injusticia difícilmente se removería mediante derechos iguales a los del sector mayoritario). A veces, cuando un grupo exige que el Estado o el resto de la sociedad acepte una ‘deuda histórica’ con una etnia, ‘raza’ o cultura, como se acepta una obligación financiera, el

reconocimiento que se pide es una indemnización material, tales como carreteras, servicios públicos, restitución de bienes comunales destruidos o cambios en el régimen simbólico y cultural que ha legitimado el agravio histórico. En esa misma línea pueden inscribirse demandas como el derecho a la etno-educación, de hacer cambios en el lenguaje, en las narrativas, en los mecanismos de gobierno y representación, así como la demanda de cuotas y exenciones, todo lo cual aspira a cambios significativos en las relaciones de las minorías con la sociedad y el Estado. Más allá de las exigencias puntuales en relación con inversiones y reparaciones, casi siempre de lo que se trata es lograr derechos iguales y derechos diferenciados. Razón podría tener, entonces, Boaventura de Sousa Santos (2001) al afirmar, en su artículo *Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución*, que el nuevo siglo es el de la reivindicación de un 'metaderecho fundamental': el derecho a tener derechos, con base en lo cual postula "el derecho a ser iguales siempre que las diferencias nos disminuyan (y el) derecho a ser diferentes siempre que la igualdad nos reste características" (p. 10).

Pero ¿esto hace de estas luchas unas 'luchas por el reconocimiento'? De la lectura de los artículos arriba citados no se puede colegir tal cosa. No arrojan muchas luces sobre la estrategia investigativa utilizada, ni las variables de esa investigación; no se detienen en las categorías. Son cientistas sociales que de algún modo tienen que haber sopesado el potencial explicativo de la categoría 'reconocimiento', pero no pretenden haber elaborado una teoría social que se supone capaz de dar cuenta en términos descriptivo-comprensivos de estas 'luchas por el reconocimiento'. Axel Honneth, en cambio, cree esa teoría social.

2. ¿Cómo afirmar una lucha por el reconocimiento a la Honneth?

El punto de partida de la teoría honnethiana del reconocimiento es la intuición hegeliana de que el reconocimiento juega un papel constitutivo en la formación de la identidad. Habiéndose trabajado en otro texto en detalle esta recuperación de Hegel[5], aquí solo conviene rescatar algunas ideas básicas al respecto. Y quizás una buena forma de hacerlo es comenzar por una afirmación que hace Honneth en su artículo *Desarrollo moral y lucha social. Enseñanza de filosofía social en la obra temprana de Hegel*. Allí afirma que Hegel elevó el reconocimiento a medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu (Honneth, 2009a). ¿Qué quiere decir esto? Como ya lo dejó consignado en su obra de 1992, *Las luchas por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales,* significa que Hegel nos enseña a ver la historia como un despliegue de conflictos entendidos de otra manera; que él "reconstruye la formación ética de la especie humana como un proceso en el cual, a través de niveles de conflicto, llega a ser realizado un potencial moral que es estructuralmente inherente a las relaciones de comunicación entre los sujetos" (Honneth, 1997, p. 67). Honneth está remitiendo aquí a intuiciones presentadas por Hegel en *El sistema de la vida ética,* obra temprana del periodo de Jena[6], en la cual encuentra una novedad en el tratamiento del conflicto social. "En lugar de comenzar con una lucha de todos contra todos, Hegel comienza su narrativa filosófica con formas elementales de reconocimiento interpersonal, los cuales él presenta unificadamente bajo el título de 'vida ética natural'" (Honneth, 1997, p. 18). La síntesis que Honneth hace de las intuiciones de ese temprano Hegel cabe en estas dos ideas: que un completo desarrollo humano depende de relaciones 'éticas' bien establecidas y que el reconocimiento es una especie de motor de la

historia humana[7].

A partir de estas dos ideas, Honneth elabora una teoría que pretende mostrar que el reconocimiento emerge de forma distinta en contextos igualmente distintos del desarrollo de la vida humana[8]. En términos de teoría social, lo que Honneth (1997) trata de sostener es que “es a través de luchas moralmente motivadas de los grupos sociales –su intento colectivo por establecer formas de reconocimiento institucional y cultural- que se da el cambio en las sociedades” (p. 93).

¿En qué sentido son esas luchas moralmente motivadas? En el sentido de que, al frustrarse ciertas expectativas de reconocimiento, se produce una ‘herida moral’. Esto supone que los seres humanos (que tanto individuos aislados como sectores o grupos dentro del orden social) llegan a creer, en virtud de cierto progreso del desarrollo moral humano, que deberían ser reconocidos de un modo determinado. Esa creencia se va ampliando conforme se agranda y complejiza el horizonte moral. Ligada a esto va la idea de que esta dinámica ha ido generando en la historia, a través de la lucha, todo un complejo de relaciones. El combustible de esas luchas son ciertos sentimientos que brotan de la frustración de esa necesidad (frustración que, a su vez, hace posible establecer que los ordenamientos sociales no son justos), razón por la cual la lucha por el reconocimiento involucra siempre una demanda de tipo moral.

Honneth se apoya en una distinción tripartita entre formas de reconocimiento que encuentra en el joven Hegel, y que el psicólogo pragamatista norteamericano George Herbert Mead ha reelaborado en psicosocial, y la conecta con la estructuración de las relaciones interpersonales y con la génesis de nuestros sentimientos sociales, tanto negativos (ira, indignación, pesar, vergüenza, etc.) como

positivos (satisfacción, alegría, orgullo). En su teoría, la identidad personal se forma a través de relaciones intersubjetivas en tres esferas: el amor, la ley y la solidaridad; y una correcta formación de la identidad personal genera ciertas necesarias relaciones del sujeto consigo mismo: auto-confianza, auto-respeto y auto-estima, respectivamente. Por el contrario, el sujeto sufre una herida moral cuando el reconocimiento debido a cada nivel se frustra, especialmente a través de una forma de irrespeto. Hay tres formas de irrespeto: en relación con la integridad física, la violación del cuerpo; en relación con la integridad social, la negación de derechos y del honor; y en relación con la dignidad, la denigración de los modos de vida. Los sujetos individuales, pero también los colectivos, al sufrir esas formas de irrespeto, acusan una ofensa moral e inician una lucha por el reconocimiento que se resuelve con nuevas formas de interacción humana. En resumen, individuos y grupos entran en conflicto porque se les niega reconocimiento a varios niveles: el valor de su cultura o de su estilo de vida, la dignidad de su estatus como personas y la inviolabilidad de su integridad física.

Pero no se puede concluir que, generándose una herida moral en los sujetos, estos van a reaccionar generando grupos sociales que luchan por el reconocimiento. Bien puede no darse esto. La falta de amor maternal (o de amor de todos aquellos que, como la madre, cuidan de nosotros en nuestros primeros días), por ejemplo, no tiene el mismo efecto social que la humillación y el irrespeto compartido entre varias personas. No se puede decir, entonces, que los que han sufrido por falta de amor ya son por eso agentes de cambio social. Es muy posible, en cambio, que sí lo sean aquellos a los que se les ha negado derechos o estima social para sus formas de vida[9]. Los movimientos sociales no pueden ser generados sino por luchas moralmente motivadas de los grupos sociales; a través de su intento colectivo por establecer formas de reconocimiento institucional y cultural (Honneth,

1997).

En textos posteriores Honneth ha abordado la cuestión del posible nexo entre reconocimiento e ideología y, más elaboradamente, una concepción del vínculo entre desarrollo histórico y agravio moral. Todo eso va a desembocar en una propuesta de filosofía social (por oposición a la filosofía política, de vocación estrictamente normativa y volcada casi por entero a las cuestiones de justicia). La filosofía moral *a la* Honneth, mucho más cercana a la sociología que a la filosofía, debería estar en capacidad de detectar la 'patología social'; ese desajuste entre los objetivos morales que, de una manera inmanente, van trazando los horizontes de realización humana y las trabas que la misma sociedad le pone al alcance de estos objetivos.

En relación con los errores que habría de evitar una filosofía política que quisiera hablar de luchas por el reconocimiento (algo que de paso también va dirigido a las ciencias sociales que quieran seguir el mismo derrotero), Honneth se ha expresado bastante en su debate con Nancy Fraser en 2003[10]. En esencia, una interpretación de las luchas en términos de reconocimiento debería ser capaz de eludir el fácil recurso de dar por un hecho lo que las consignas dicen. Habría que ir a la raíz misma de los sentimientos morales que mueven las luchas, a la manera como ellos logran, o no, articular a individuos y sectores, en principio desligados, en torno a una misma reivindicación identitaria, un colectivo que requiere, de una manera significativa, ser reconocido.

Como ya ha sido dicho, el artículo se cierra con una revisión somera a la alternativa que ofrece Nancy Fraser.

3. El modo fraseriano de afirmación de estas luchas

Atrás se dijo que una teoría filosófica que quisiera afirmar la existencia de luchas por el reconocimiento debería ser capaz de mostrar una conexión creíble entre sentimientos sociales y dinámicas de lucha; conexión que muy posiblemente dependía de un lenguaje moral marcadamente de época y de una determinada cultura política. La ventaja de contar con una teoría social que cumpla estos requisitos, así no oriente con rigor la implementación de metodologías investigativas rigurosas, es que permite cierta circularidad, en el buen sentido, en términos de filosofía política. En otras palabras, la expresión ‘lucha por el reconocimiento’ puede aparecer al tiempo en las luchas sociales y en las reflexiones filosóficas en consonancia con esas luchas, sin tener que dar el rodeo por una validación sociológica con pretensiones de objetividad científica[11]. La de Nancy Fraser es una aproximación que se permite una especie de circularidad a la hora de establecer esto del reconocimiento en términos descriptivo-comprensivos, pues lo hace sin tomar distancia con respecto al lenguaje mismo de las reivindicaciones sociales y políticas.

Ella acude al uso del término ‘reconocimiento’ en la vida política y evita remitirse tanto al uso canónico del citado pasaje hegeliano, como a la más elaborada teoría honnethiana que se acaba de presentar. En su caso, el término hace referencia a una representación popular de lo que quieren:

> […] no solo […] los movimientos que pretenden revaluar las identidades injustamente devaluadas –por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay- sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política ‘racial’ crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el esencialismo de la política tradicional de la identidad” (Fraser, 2006a, pp. 21-22).

No es que Fraser haya tomado un camino fácil y simplemente se plegue a la afirmación de ciertos grupos de que ellos están luchando por reconocimiento. De hecho, emprende un complejo proceso de análisis en el que incorpora dimensiones morales, políticas y teórico-sociales de los conflictos, todo para justificar, como lo dice en su debate con Iris Marion Young, una "matriz dual de análisis"; una que le permite afirmar que, en el escenario de los nuevos movimientos sociales, unos luchan por la redistribución y otros lo hacen por el reconocimiento (y algunos por ambos). En esto se mantiene en términos generales en su debate con Honneth en 2003.

Para ella, en cambio, hay que centrar la cuestión del reconocimiento en los términos exclusivos de la justicia. Para decirlo más enfáticamente, Fraser fija su atención en el carácter institucional, no personal o esponáneo, del reconocimiento erróneo. Y no fija su atención en cualquier clase de daño personal que resulte del mal reconocimiento, o del no reconocimiento, sino en el daño que emerge del carácter institucionalizado de la "subordinación y (la) violación de la justicia" (Fraser, 2009, p. que comporta cierta clase de reconocimiento erróneo. Plantear las cosas de esa manera -según ella- tiene cuatro ventajas:

1. Permite justificar las reivindicaciones en términos de reconocimiento como moralmente vinculantes, no en los de la realización personal. Afirma, de esa manera, su carácter deontológico.

2. Ubica la subordinación en las relaciones sociales, no en la psicología individual o interpersonal. Evita, de esa manera, la psicologización del problema.

3. No se basa en afirmar que todo el mundo tiene el mismo derecho a la estima social, sino que llena la condición de una misma estima social en justas condiciones de igualdad de oportunidades. Por ello incorpora la noción de 'estatus' en el análisis de las injusticias ligadas al reconocimiento.

4. Puesto que no interpreta el reconocimiento erróneo, tanto como una amenaza a la posibilidad de autorrealización, sino como una violación de un deber de justicia, se obtienen dos ventajas nada despreciables. Por una parte, se supera la inconmensurabilidad entre moralidad y eticidad; entre lo que se le debe a alguien en justicia y lo que ese alguien requiere para auto-realizarse, según su entendimiento de auto-realización. Por otra parte, se facilita la integración de las reivindicaciones de reconocimiento con las reivindicaciones de redistribución de recursos y riquezas. Puestas una al lado del otra, la redistribución y el reconocimiento quedan integrados como cuestiones de justicia, como términos en un único marco normativo de referencia" (Fraser, 2009, p. 39).

No ha sido prioridad de Fraser elaborar una teoría social de las luchas por el reconocimiento en sentido estricto. De lo que se trata es de avanzar hacia una sociedad menos injusta, toda vez que la justicia ha sido establecida como el centro de gravedad de su reflexión filosófica.

A modo de conclusión

Planteadas estas diferencias entre Fraser y Honneth, conviene ir

cerrando enfatizando las similitudes y diferencias de ellos con otros pensadores ya mencionados. Ni a Honneth ni a Fraser podemos ligarlos con las demandas afines a eso que, genéricamente, se ha dado en llamar ‘multiculturalismo’ y que Fraser llama ‘política de la identidad’. En este sentido, ambos coinciden, si se quiere, en tomar distancia frente a Young y Taylor, un poco más afines con las demandas del multiculturalismo.

Fraser ya lo hizo, a comienzos de la década de los 90, criticando lo que consideraba demasiadas concesiones al ‘culturalismo’ por parte de Young. En general, no le interesa defender la diferencia por la diferencia misma. Y coincide, si se quiere, con Rawls y Habermas en que un punto de vista moral debe primar sobre las demandas identitarias propias de algunos grupos y culturas. En su caso, la defensa de la libertad y de la igualdad, conquistada por la Modernidad, en combinación con lo que en principio llamó un ‘socialismo desconstruccionista’, podría equivaler al punto de vista moral de Habermas o a los principios de justicia de Rawls (si bien ella no se ha ocupado de plantear su teoría en esos términos).

Honneth no es filósofo normativo ocupado de la justicia, no al menos en el sentido clásico que va de Aristóteles a Rawls y, después de él, a autores como Sen, Nussbaum, Young o Fraser. De hecho, como quiera que buena parte de la filosofía política contemporánea se ha desarrollado bajo la influencia del afán normativo articulado a la noción de justicia, Honneth ha terminado planteando la necesidad de superar este tipo de filosofía en aras de una ‘filosofía social’. No es siquiera un filósofo de la justicia, ‘solo que priorizando el reconocimiento’ como un asunto de justicia. La suya es una decisión metafilosófica de primer orden: si Rawls aboga por un cambio dentro de la filosofía política, aquel que la separaba de la filosofía moral y de

la filosofía en general, para alcanzar una ‘filosofía política estrictamente política’, Honneth aboga por la superación de la filosofía política, de fuerte vocación normativa, en aras de una filosofía social capaz de poner en evidencia las ‘patologías sociales’ del capitalismo.

En sus más recientes desarrollos ha dejado clara la idea de impulsar una filosofía social capaz de dar cuenta de la ‘patología social’ y de avanzar en una reconstrucción normativa de los ideales de justicia, según ellos van emergiendo en la historia. Esas luchas por el reconocimiento pueden ser ahora mejor interpretadas, en términos de la lucha por la libertad social, como momentos de un evolucionar histórico de ampliación de las posibilidades de la libertad.

Bibliografía

Alonso, L. (2005). ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate sociológicamente no siempre bien planteado”. En A. Ariño (coord.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS.

Anderson, J. (1996). Translator’s Introduction. En A. Honneth, *The struggle for recognition. The moral grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.

Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta.* Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.

Fraser, N. (2009). *Scales of justice. Reimagining political space in a globalizing world.* New York: Columbia University Press.

Fraser, N., & Honneth, A. (2006). ¿*Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata-Paideia.

Grueso, D. I. (2002). Deconstrucción y procedimentalismo: hacia una superación de las injusticias ligadas a las diferencias. *Revista Praxis Filosófica*, (14).

Grueso, D. I. (2008). Redistribución – Reconocimiento en Nancy Fraser: la superación del dilema. *Cronotopías*, (2).

Grueso, D. I. (2008a). Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. *Revista Praxis Filosófica*, (27).

Grueso, D. I. (2012). ¿Se hace justicia a los grupos subordinados cuando se los reconoce?. En M. L. Márquez, E. Pastrana y G. Hoyos (editores), *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe* (pp. 405-419). Bogotá: Clacso.

Grueso, D. I. (2012). La tradición crítica en el debate sobre el reconocimiento. El juego de las validaciones en las filosofías políticas de Young, Fraser y Honneth. *Revista Eidos*, (16).

Grueso, D. I. (2015). La recuperación de Hegel por parte de Axel Honneth. En *Reconocimiento & Democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas.* Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Giusti, M. (2008). Autonomía y reconocimiento. Entre Kant y Hegel. En *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.

Habermas, J. (1994). Struggles for recognition in the democratic constitutional state. En A. Gutmann (editora), *Multiculturalism.* Princeton: Princeton University Press.

Harvey, N. (2007). La difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano". *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos, 5*(1), 9-23.

Honneth, A. (1992). Citizenship and political identity. *October, 61*, 28-32.

Honneth, A. (1993). *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, Cambridge: The MIT Press.

Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política,* (8), 5-17.

Honneth, A. (1997). *The struggles for recognition: the moral grammar of social conflicts* (Joel Anderson, traductor). Cambridge: The MIT Press.

Honneth, A. (1997). La lucha por el reconocimiento (M. Ballestero, traductor). Barcelona: Editorial Crítica.

Honneth, A. (2004a). From struggles for recognition to a plural concept of justice. An interview with Axel Honneth. Por Gwynn Markle. *Acta Sociológica*, *47*(4).

Honneth, A. (2004b). Recognition and justice. Outline of a plural theory of justice. *Acta Sociológica, 47*.

Honneth, A. (2006a). Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser & A. Honneth, ¿Redistribución o Reconocimiento? Madrid*:* Ediciones *Mo*rata.

Honneth, A. (2006b). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, (35).

Honneth, A. (2006c). La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica. En ¿Redistribución o reconocimiento? Madrid: Morata-Paideia.

Honneth, A. (2007). *Disrespect: the normative foundations of Critical Theory.* Cambridge: U.K. Polity Press.

Honneth, A. (2009a). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanza de filosofía social en la obra temprana de Hegel. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* México: Fondo de Cultura Económica, UAM.

Honneth, A. (2009b). Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* México: Fondo de Cultura Económica, UAM.

Honneth, A. (2009c). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* México: Fondo de Cultura Económica, UAM.

Honneth, A. (2010). *Les pathologies de la liberté. Una*

réactualisation de la philosophie du droit de Hegel. Francia: La Découverte.

Honneth, A. (2012). *The I in We: studies in the theory of recognition*. Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz Serie Ensayos.

Martínez, E. (2010). La lucha por el reconocimiento: maestros indígenas de Oaxaca. *El Cotidiano*, (159), 101-107.

Mendoza, M. (2007). Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios. *Quinta Sol, 11*(11), 123-142.

Muñoz Román, R. (2010). Discurso informativo y luchas por el reconocimiento. El ‘conflicto mapuche’ en el Mercurio y la Segunda (Chile, 2008-2009). *Perspectivas de la Comunicación, 3*(2).

Naranjo, G. (2004). Ciudadanía y desplazamiento forzado en Colombia: una relación conflictiva interpretada desde la teoría del reconocimiento. *Estudios Políticos*, (25), 137-160.

Restrepo, A. (2010). Los jóvenes y sus luchas por el reconocimiento” *Nómadas*, (32), 179-194.

De Sousa Santos, B. (2001). Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución. *Chiapas*, (12).

Urízar, M. (2009). Racismo: el reconocimiento rehusado y la estigmatización del cuerpo. *Revista Cultura de Guatemala*.

Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. España: Ediciones Cátedra, Universitat de València.

Yrigoyen, R. (2006). Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En M. Berraondo (coordinador), *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Notas

[1] Sobre esta diferencia, ver mi artículo: Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. *Praxis Filosófica*, (27), 49-71.

[2] Esto lo desarrollo más extensamente en mi libro *La justicia como reconocimiento, próximo* a aparecer.

[3] En mi artículo denominado *Honneth: el déficit sociológico y las tradiciones filosóficas*, he mostrado los diferentes niveles en que el autor se propone corregir lo que considera un déficit sociológico en el seno de la Teoría Crítica y, a su vez, evitar los déficits teórico-sociales que ha creído encontrar en el modo anglosajón (el de Young y Fraser) de abordar el tema del reconocimiento en el conflicto social.

[4] Ya he usado varios de estos ejemplos, para otro propósito, en mi artículo *¿Se hace justicia a los grupos subordinados cuando se los reconoce?*

[5] Ver mi artículo: La recuperación de Hegel por parte de Axel Honneth. En *Reconocimiento & Democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas*. (2015). *Cali:* Programa Editorial Universidad del Valle.

[6] *Más tardíamente, Honneth ha venido a validar, en términos de su propia filosofía, obras tardías de Hegel, en especial las Lecciones de Filosofía del Derecho*. El influjo de esta revaloración del Hegel maduro puede verse en *Les pathologies de la liberté. Una réactualisation de la philosophie du droit de Hegel y, ante todo, en El derecho de la libertad*.

[7] Dice Miguel Giusti (2008) que Honneth va a emplear sistemáticamente el concepto de reconocimiento del joven Hegel "como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como 'gramática de los conflictos sociales'" (pp. 185-186).

[8] Joel Anderson, su traductor al inglés, sintetiza esta teoría en los siguientes términos: La posibilidad que tiene uno de sentir, interpretar y realizar sus propios deseos y necesidades como una persona individualizada y totalmente autónoma. En otras palabras, la posibilidad misma de la autoformación depende, crucialmente, del desarrollo de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. Estos tres modos de relación práctica de uno consigo mismo, solo pueden ser adquiridos y conservados de una manera intersubjetiva, gracias al reconocimiento que a uno le pueden dar otros, a quienes, a su vez, uno reconoce. El resultado es que las condiciones de autorrealización terminan por depender del establecimiento de relaciones de mutuo reconocimiento. Esas relaciones van más allá de las propias del amor y la amistad, hasta incluir aquellas legalmente institucionalizadas de igual respeto por la autonomía y dignidad de las personas, y las redes de solidaridad y valores compartidos, dentro de las cuales se pueden reconocer el valor particular de los miembros de una comunidad. Estas relaciones no están dadas de un modo ahistórico, sino que deben ser establecidas y expandidas través de las luchas sociales, las cuales no pueden ser entendidas exclusivamente como conflictos en torno a intereses. La 'gramática' de esas luchas es 'moral' en el sentido de que los sentimientos de ser ultrajado y de indignación que direccionan estas luchas son generados por el rechazo de demandas de reconocimiento y, por ende, implica juicios normativos acerca de la legitimidad de los ordenamientos sociales. Así, la idea normativa de una sociedad justa es confirmada empíricamente por las luchas históricas por el reconocimiento (Cfr. Anderson, 1996, pp. xi-xii).

[9] "Comparadas con la forma de reconocimiento que se da en el amor (...), las relaciones legales se diferencian en un aspecto esencial. La única razón por la cual ambas esferas de interacción pueden ser entendidas como dos tipos del mismo patrón de socialización es que la lógica de cada una no puede ser adecuadamente explicada sin apelar al mismo mecanismo de reconocimiento reciproco" (Honneth, 1997, p. 108).

En otro pasaje de la misma obra dice: "Las tres esferas de reconocimiento no contienen el tipo de tensión moral que pone en movimiento el conflicto social, para una lucha que puede caracterizarse como social porque sus fines pueden ser generalizados más allá del horizonte de las intenciones individuales, hasta el punto de convertirse en la base de un movimiento colectivo (...). El amor, como la forma básica de reconocimiento, no conlleva experiencias morales que puedan llevar, por sí mismas, a la formación de conflictos sociales (...). Las formas de reconocimiento asociadas con los derechos y la estima social, por el contrario, representan un contexto moral para el conflicto social, así sea porque ellas descansan en criterios que no pueden funcionar si no están socialmente generalizados. (...) Las luchas sociales tienen que ver con procesos prácticos en los cuales las experiencias individuales de irrespeto son entendidas como típicas para un grupo, y de una manera en que ella pueda motivar demandas colectivas por relaciones de reconocimiento más amplio (Honneth, 1997, p. 162).

[10] Sobre la crítica a Fraser (y de paso a Young) ya me he referido ampliamente en dos textos: *Honneth: el déficit sociológico y las tradiciones filosóficas* y *Redistribución-reconocimiento en Nancy Fraser: la*

superación del dilema.

[11] Nancy Fraser ha reaccionado con vehemencia contra esa exigencia de objetividad, tanto en su debate con Honneth en 2003, como en su libro *Scales of justice (2009)*.

LA INVISIBILIDAD SOCIAL COMO METÁFORA INTERPRETATIVA DE UNA CONDICIÓN MORAL PERSONAL A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH [1]

Jesús Carrasquilla[2]

En las sociedades democráticas modernas se ha asumido como un hecho casi evidente, la invisibilidad de los seres humanos. Esta invisibilización de las personas es deliberada e intencional y busca menoscabar las expectativas morales que fundan la identidad humana. En este sentido, invisibilizar se entiende como no reconocer, como menospreciar al otro en su condición misma, excluirlo del espacio público, minus-valorando su condición de ciudadano. Este asunto enunciado ha sido planteado por la filosofía y la literatura. Ya Richard Rorty afirmaba que la novela devela muy bien lo que es el sufrimiento humano mucho mejor que un tratado de filosofía. No vamos a abordar aquí las relaciones y tensiones que se pueden tejer entre filosofía y literatura; considero que más bien se podrían asumir como instancias cómplices, como lo han demostrado muy bien, las obras de escritores como Milan Kundera, Thomas Mann y Jorge Luis Borges.

Este asunto de la invisibilidad social se expresa muy bien en las víctimas que ha dejado el conflicto armado en Colombia, las cuales han sido silenciadas, invisibilizadas y sometidas desde los dictámenes

de la institucionalidad y de los perpetradores de injusticias y exclusiones en la Colombia reciente. Ahora bien, el autor que posibilita profundizar en la invisibilidad social como un problema de reconocimiento es Axel Honneth, el cual, a partir de la metáfora literaria, nos introduce en la temática cuando considera en su reflexión filosófica la obra *El hombre invisible* de Ralph Ellison. Para abordar lo anterior sugerimos el siguiente itinerario: 1. La invisibilidad social: una aproximación epistemológica; 2. Justicia y reconocimiento en clave de filosofía intersubjetiva; 3. Justicia y reconocimiento: entre el derecho y la política.

1. La invisibilidad social: una aproximación epistemológica

La pregunta que se plantea aquí es la siguiente: ¿cuál es la conexión entre invisibilidad social y lucha por el reconocimiento? La respuesta preliminar es la distinción que se da entre conocimiento y reconocimiento. La primera implica un nivel identificatorio del otro desde el ámbito cognitivo, y la segunda, una valoración social; valorar la autoridad moral del otro en un espacio público. Dicho de otra manera, la metáfora del "ojo interior" que propone la novela de Ellison revela muy bien que los otros (los blancos) están frecuentemente reforzando en el "ver a través" -un no ver, un acto humillante- de la otra persona -el negro-, una imagen distorsionada y excluyente de su propia condición; además, al invisibilizarlo en el espacio público estarían poniendo, incluso, en cuestión su propia existencia. Y, si por algún motivo se llegase a aceptar su existencia, esta estaría subordinada a otros.

Dicho de otra manera, la invisibilidad social como metáfora interpretativa de una condición moral personal está relacionada con la

pregunta: ¿cómo entiendo al otro desde mi propia perspectiva? Esto implica una percepción evaluativa y un horizonte de inteligibilidad acerca de la existencia del otro. Esta existencia puede estar restringida a mi propia percepción, sin embargo, también se podría considerar una individualidad que busca constituirse de una manera diferente en la esfera pública, reafirmando su identidad. Este proceso de individualización en un sentido social implica considerar el conflicto como una forma de reconocimiento, o mejor, de lucha por el reconocimiento.

El conflicto surge porque existen diferentes maneras de valorar la realidad socio-histórica y a los individuos dentro de ella, además de la pluralidad de bienes propia de las sociedades democráticas contemporáneas. Con todo, la valoración inadecuada del otro frente a mi propia identidad puede generar conflicto, e incluso una actitud de menosprecio, un trato injusto. De ahí que se entienda que la 'lucha por el reconocimiento' es una forma privilegiada de hacer justicia. En este sentido, la metáfora aludida no solo revela un campo interpretativo amplio y lleno de matices, sino también una realidad social que queda constatada en la humillación del otro -el negro-. También se podría traer esta imagen a nuestro contexto para explicar lo que acontece aquí y que ha sido explicitado desde la literatura colombiana que tiene como *leitmotiv* el conflicto social.

Dos ideas claves me permiten tejer un argumento acerca de la capacidad interpretativa de la metáfora: a) el protagonista de la novela descubre su propia invisibilidad; b) pero lo grave es que esta invisibilidad es reforzada por otros, quienes intentan ver a través de él, desde una perspectiva que termina siendo degradante y humillante. Esto se explica a partir de que se acepta una 'estructura del ojo interior' que denota una disposición interna para actuar de cierta

manera, y lo que se busca, por parte de los blancos, es negarle al hombre negro su existencia social y su reconocimiento moral.

Ahora bien, lo anterior tiene incluso una explicación epistemológica que solo desarrollo sucintamente en tanto que esa “[…] disposición interior […] no les permitiría percibirle” (Honneth, 2011, p. 165). Sin embargo, lo que sí quiero destacar es que abordar los conflictos humanos requiere de un aprendizaje no solo individual sino también social, además del concurso de una cultura política que promueva escenarios de libertad y solidaridad. Sin duda, estamos hoy ante lo que proclama Richard Sennett (2011) como “el declive del hombre público”. Pareciera que nos han educado para obedecer y no para ejercer nuestra propia autonomía, y menos configurar la identidad desde la experiencia de libertad. Los conflictos posibilitan un aprendizaje y una mayor comprensión de los asuntos humanos en la comunidad política. Por ende, se podría colegir que los conflictos sociales tienen su propia gramática moral.

Así pues, los hombres blancos muestran en relación con los hombres negros una actitud despectiva y hostil. “Disponemos de la capacidad de demostrar nuestro desprecio a personas presentes mediante el hecho de comportarnos frente a ella como si no figurara físicamente en el mismo espacio” (Honneth 2011, p. 166). En este sentido, negar al otro, invisibilizarlo, se traduce en no reconocerle que puede actuar en un espacio concreto, determinado y público; y esto de alguna manera atenta contra la entraña misma de la democracia, que es el diálogo maduro y la interacción social de una pluralidad de voces en un mismo espacio político.

No basta con identificar objetos en un campo visual específico, pues la invisibilidad lo que manifiesta, especialmente, es una realidad

profunda: de no ser percibidos. Por tanto, “la invisibilidad en sentido impropio presupone necesariamente la visibilidad en el sentido literal del término” (Honneth 2011, p. 168). Lo que reclama el hombre negro es ser visibilizado, respetado y reconocido, y se vale de todo su cuerpo y gestos para llamar la atención; en otras palabras, exige que se le reconozca como un actor clave en la trama de la vida social y en la construcción misma de la comunidad política.

Se entiende, entonces, que el reconocimiento se va dando por escalonamiento, es decir, reconocer a alguien implica una disposición interior, una manera de comportarse, de actuar ante los otros, incluso un horizonte de comprensión que invita a percibir la injusticia que se está cometiendo con él. El reconocimiento como fenómeno se podría considerar desde la madre que alimenta a su bebé en familia y promueve una relación especial con él; desde el trabajador que lucha por mejores condiciones laborales, puesto que no se siente valorado por el empresario; pasando por la víctima de un conflicto que siente que ha sido despojada de su propia dignidad a partir de un daño infringido por un victimario, hasta el tema de género en el que las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres terminan reafirmando la sociedad patriarcal en la que vivimos. Encauzar estos conflictos políticamente es propio de las democracias modernas y hacerlo con justicia garantiza, de alguna forma, su legitimidad. Y si estos no son resueltos adecuadamente por la institucionalidad política, continúa la lucha social; esta lucha como móvil moral implica un reconocimiento adecuado, respetuoso, justo.

Desde esta perspectiva, Honneth (2011) puntualiza una distinción que ya hemos esbozado al comienzo de nuestro apartado y es significativa para entender la ‘invisibilidad social’: “A diferencia del conocimiento, que es un acto no público, cognitivo, el reconocimiento

depende de medios, en los que se expresa el hecho de que la otra persona debe poseer una 'vigencia'; y en el nivel elemental, en el que hemos operado hasta el momento con el fenómeno de la 'invisibilidad' social, tales medios son todavía equivalentes a expresiones vinculadas a lo corporal" (p. 170).

Desde esta lógica, el reconocimiento se juega en una serie de valoraciones del otro que se traducen en acciones, disposiciones y gestos expresados corporalmente y que van tejiendo una manera de estar en el mundo, donde el otro aparece como alguien valioso y significativo, incluso para la constitución de la propia identidad a partir de contextos sociales y políticos desafiantes. Por tanto, considero que este paso se define por una atmosfera valorativa y acciones concretas que favorezcan el respeto del otro, además de un elemento interactivo que permitirá enriquecer nuestra condición y abrirnos a una perspectiva más amplia de libertad social. En este sentido, el reconocimiento precede al entendimiento intersubjetivo habermasiano, porque se expresa de una forma simbólica y requiere una hermenéutica propia que lo explicite. El otro puede ser leído porque yo tengo algo de él y él posee algo de mí que nos involucra existencial, moral y políticamente; 'una semejanza en la diversidad', como afirma Carlos B. Gutiérrez (2002).

Después de esta dimensión valorativa viene una 'percepción evaluativa', que permite interactuar con el otro, pero también discernir (evaluar) las acciones concretas que estamos realizando a su favor, o que le perjudican. El contexto del reconocimiento se precisa en el caso de los niños, por ejemplo, en su sonrisa o en sus estímulos, es decir, se va fraguando una escena donde se da una interacción, puede ser entre el niño y el adulto, y que se expresa en un clima positivo de gestos, si se quiere, de actos que permiten reconocer al otro como una persona

integral, pero ya desde una perspectiva motivacional y moral, de intercambios más o menos cualificados. Y, más adelante, se relaciona reconocimiento y justicia: "[…] el reconocimiento posee un carácter performativo, porque las expresiones que le acompañan simbolizan aquellas formas de reacción que serían necesarias para "hacer justicia" a la persona reconocida" (Honneth 2011, p. 172).

El ser humano va tejiendo su humanidad con otros. Esto implica educación, formación (*bildung*) y una cultura política que posibilite espacios públicos de deliberación y de inclusión social para todos sus ciudadanos. Este proceso implica unos gestos corporales y unas disposiciones morales que hagan coincidir las metas individuales con los proyectos públicos. Se entiende entonces que lo anterior se reafirma al expresar que:

> (…) el reconocimiento de una persona se efectúa solo con ayuda de medios que, en virtud de su estructura simbiótica han sido copiados de aquellos gestos expresivos corporales, con los que los seres humanos se confirman mutuamente su vigencia social. Esta remisión del reconocimiento a las expresiones deriva del hecho de que solo tales gestos corporales son capaces de articular abiertamente la aprobación, cuya adición establece la distinción entre conocer y reconocer: solo aquella persona que se ve tomada en consideración de manera positiva en el espejo del comportamiento expresivo de las personas que tiene enfrente se sabe reconocida socialmente en una forma elemental (Honneth 2011, p. 174)[3].

2. Justicia y reconocimiento en clave de filosofía intersubjetiva

Casi siempre que se habla de reconocimiento nos viene a la mente Hegel a partir de su obra temprana. Este reconocimiento se entiende como configurado por la vida social a partir de una interacción con los

otros desde una perspectiva normativa. De ahí que se pueda afirmar con Honneth (1997) que "(…) ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque solo por ello pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad" (pp. 114-115). Pareciera que Honneth reconociera que existen, incluso, unos mecanismos psicológicos y morales que nos permitirían interactuar con los otros, confrontar nuestra propia mirada para llegar mejor preparados a la esfera pública en donde se deben negociar los conflictos y tomar decisiones que terminan afectando a los otros.

Y más adelante, continúa el filósofo alemán:

> Los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural. Hegel ha dado este paso de un proceso de desarrollo de la teoría del reconocimiento hacia un modelo de conflicto en modo idealista, Mead lo ha realizado en una manera que puede ser denominada "materialista". Con ello, frente a la teoría tradicional desde Maquiavelo y Hobbes hasta Nietzsche, ambos pensadores han dado una interpretación de la lucha social, en la que esta puede devenir una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad (Honneth 1997, p. 115).

Pensaría uno que se podría ser injusto en la interpretación que hace Honneth de la tradición filosófica occidental, al reunir a pensadores como Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche en una sola línea, sin mayor explicación. Sin embargo, en otros momentos de su texto los pone como pilares de una forma de abordar los conflictos en esta tradición filosófica. Por tanto, lo que me interesa señalar es el énfasis que se hace en la lucha social. Con todo, para mí la lucha social sigue siendo

un escenario restrictivo, porque lo que está en juego no es algo muy puntual, sino más bien una disposición permanente de los individuos a una construcción más estable de la acción social y política como espacio propicio para considerar la gradualidad de los conflictos y poder articularlos mejor. A mí me gusta más hablar de un esbozo de teoría de la acción (que una la lucha meramente puntual y un poco desconectada), porque esta englobaría, a la vez, la lucha social y una perspectiva antropológica matizada que permitiría comprender ¿por qué los seres humanos entramos en conflicto? Puesto que una identidad moral, filtrada democráticamente, podría ayudar a encauzarlos.

Según Honneth (1997), así como se habla de una tipología de las formas de reconocimiento, también se podrían considerar algunas formas de menosprecio. Ahora bien, las tres formas de reconocimiento son:

> (…) de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, se distinguen el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria, en tanto que formas de reconocimiento específicas. Estos tres modelos de reciprocidad ya en Hegel están coordinados con el correspondiente concepto de persona, en el sentido de que, con cada estadio de respeto recíproco, crece la autonomía subjetiva del singular. Pero solo en Mead se otorga a la intuición así definida la articulación sistemática de una hipótesis empírica, conforme a la que, en la secuencia de las tres formas de reconocimiento, crece progresivamente el grado de relación positiva de la persona consigo misma (Honneth 1997, p. 116).

El mérito de esta tipología es su carácter diferenciador (amor, derecho y solidaridad), y a la vez, corresponde a ella un potencial diverso de desarrollo moral y de construcción individual. Y el otro mérito de Honneth es abordar el reconocimiento desde el plano filosófico–normativo, soportado desde el ámbito empírico por el

trabajo realizado por George H. Mead y Donald Winnicott, en tanto este trabajo resulta crucial para su propuesta teórica, puesto que permite visualizar un camino más expedito para la comprensión de la acción humana en el mundo social.

Otro texto clave para entender la discusión sobre justicia y reconocimiento se encuentra en *El derecho de la libertad*, donde es más explícito acerca del tema de la justicia; una justicia que se construye desde una libertad social. Además, aparece *Filosofía del derecho* de Hegel como texto iluminador de las dinámicas sociales y de una perspectiva ético-política que llega a su culmen en instituciones públicas libres. Hegel es uno de los más connotados filósofos que sirve como antecedente de la 'lucha por el reconocimiento'. La alusión a Hegel nos sirve aquí en dos sentidos: a) su lectura teleológica de la historia hacia un progreso moral; b) los principios políticos y de justicia deben ser explicitados a partir de valores compartidos encarnados en instituciones concretas de la sociedad, y no simplemente construidos a partir de un lenguaje filosófico independiente de la realidad socio-histórica. He aquí una tensión entre filosofía política y filosofía social, porque la primera tiende más a lo normativo, y la segunda a leer la realidad desde sus patologías sociales, desde lo que todavía no han logrado ni los individuos ni los grupos sociales.

Para concluir este apartado, considero que uno de los grandes aportes de Honneth es volver a poner en la agenda pública el pensamiento hegeliano, creando las condiciones para un trabajo interdisciplinar afinando las categorías teóricas, pero sin perder de vista que estas categorías deben saber integrar la realidad social, es decir, intuiciones claves sobre la justicia (sobre la libertad) ancladas en instituciones concretas. En este sentido, las categorías morales sirven

para evaluar los comportamientos de las personas y los colectivos, y las instituciones deben garantizar tanto los procedimientos que permitan a los individuos el respeto de sus derechos y el respaldo de un ordenamiento social justo, como condición indispensable del reconocimiento, así como la discusión pública de los asuntos que nos competen a todos. Este será un buen ejemplo de un ejercicio maduro de la ciudadanía, que no puede dejar por fuera el reconocimiento como una forma de inclusión social.

3. Justicia y reconocimiento: entre el derecho y la política

Axel Honneth desde el paradigma hegeliano está dando un giro especialmente significativo, si se quiere, a una 'teoría de la justicia como análisis de la sociedad'. Esto implica tener en cuenta una perspectiva diferente de hacer filosofía y una manera *sui generis* de relacionar problemas sociales y comunidad política, además de la tensión que se puede dar entre filosofía política y social que plantea en su libro *El derecho de la libertad*. Señala de alguna forma, la oposición entre ser y deber ser, la posibilidad de construir una filosofía a la altura del mundo social. A partir de Hegel se abre el camino para reconocer los principios inmanentes de justicia que ya están presentes en la realidad social, según Honneth, como una forma de rehabilitar su *Filosofía del derecho* en el mundo actual.

En este sentido, al respecto surgen dos preguntas: ¿qué puede aportar Hegel para entender los conflictos de las sociedades contemporáneas? ¿Cómo los principios políticos ayudan en la constitución de un orden social más justo? Para nadie es un secreto que sobre la obra hegeliana todavía se tejen dudas acerca de las diversas interpretaciones que ha suscitado a lo largo de la historia, sin

embargo, casi nadie negaría que también es un clásico de la filosofía, en tanto que muchos de los temas que trabajó Hegel siguen congregando a diferentes investigadores del mundo todavía hoy. Por un lado, su lucida crítica a la Modernidad, pero a la vez, el hecho de destacarse por ser un intérprete cualificado de ella sigue convocando lectores y críticos. No olvidar el sentimiento de admiración por la Revolución Francesa que tenía Hegel, que, se combinaba a la vez con el malestar de no tener una revolución de ese tipo en su nación.

Ahora bien, Honneth redefine la labor de la filosofía en su encuentro con el mundo social. Es decir, es el encuentro entre filosofía e investigaciones sociohistóricas una forma privilegiada para indagar sobre los conflictos de las sociedades contemporáneas. A Honneth se le crítica que no aproveche la *Ciencia de la Lógica* para interpretar de una manera más completa el sistema hegeliano y, a la vez, que reduzca los postulados hegelianos a una teoría social. La pregunta que surge es entonces: ¿qué tan crítico de la sociedad se puede ser sino se asume el pensamiento hegeliano en su visión de conjunto?

Honneth es consciente de la participación de los ciudadanos en la esfera pública, pero esta implica una formación (*bildung*) a la luz de las instituciones sociales y públicas. Formar al ciudadano para que ejerza otro tipo de libertad, una libertad social. Se entiende, por tanto, que es necesario ver en el otro a una persona que puede colaborar en la construcción de mi propio proyecto y este proyecto se puede articular con mayor facilidad con metas globales de bienestar público. A veces se le crítica a Hegel que sea un defensor acérrimo del Estado prusiano, sin embargo, esto no es tan cierto, porque Honneth rescata la ‘eticidad hegeliana’ como dimensión crítico–correctiva de la realidad socio-histórica y permite explorar otras dimensiones de esa realidad que no se han desarrollado plenamente. Una libertad social implica que sin la libertad del otro yo tampoco puedo ser libre; la libertad del

ser humano se teje en la interacción y se comprende con mayor precisión desde el ámbito de la intersubjetividad.

Sin duda en Hegel aparece una dimensión teleológica de ‘progreso moral’. Esta dimensión se entiende como una lectura más integral de los acontecimientos históricos, donde lo que aparecía fragmentado luego adquiere sentido desde una perspectiva más global. La lucha por la libertad y la igualdad ha tenido diferentes caras a lo largo de la historia. Honneth se vale de esta intuición hegeliana para afirmar que el criterio clave para evaluar estas prácticas es la justicia. Así, el yo está referido a un orden social y a una libertad que se justifica cuando se ejercita autónomamente y responde moralmente por el conjunto de la sociedad ante las demandas de los más vulnerables y excluidos.

Honneth en *El derecho de la libertad* ha articulado su lucha social por el reconocimiento desde una perspectiva más amplia de la libertad (social), y se podría decir que su propuesta aparece más integral y consistente al vislumbrar los siguientes ámbitos: a) la esfera de las relaciones personales, b) la esfera del mercado económico y c) la esfera de la opinión público-política. El proyecto de Honneth busca dilucidar los aspectos básicos relacionados con la intersubjetividad y la interacción social que están en Hegel, donde el individuo se encuentra con el otro en una comunidad política. Según Honneth, se asume la libertad del otro como una condición de su propia libertad.

Así pues, aparece hoy ‘la lucha por el reconocimiento’ como un nuevo paradigma de justicia llevado por Honneth a una de sus dimensiones más promisorias en *El derecho de la libertad*. Antecedentes claves de esta obra son: *La filosofía de la intersubjetividad* (Hegel) y Una *crítica del poder y diagnóstico de la sociedad* (Foucault). Discuto aquí la interpretación de Danielle Petherbridge (2013) al afirmar que se desfigura un poco el

reconocimiento en su última obra, pues antes bien Honneth pone nuevamente en el escenario de la filosofía política y de la filosofía social, la justicia (enraizada en la libertad social) como una forma más contundente de garantizar el reconocimiento.

Hoy las sociedades contemporáneas se juegan entre el derecho y la política. El derecho presenta una gran significación como una forma institucionalizada por procedimientos democráticos con el fin de resolver los conflictos de una forma vinculante para la sociedad. Y la política irrumpe en la vida de los seres humanos para reorganizar la sociedad desde valores como la justicia y la libertad.

Honneth no renuncia a la lucha social como forma reivindicatoria de reconocimiento mutuo. Si lo que anima la vida de los ciudadanos en una democracia moderna es la libertad social, en la que nuestra propia humanidad y su sentido social se tejen con los otros, el individuo no aparece atomizado con sus derechos y responsabilidades, sino más bien se entiende en interacción, en un movimiento permanente, en acción, en una lucha social por el reconocimiento, puesto que al garantizar los derechos de los otros de alguna forma estaríamos garantizando los propios. Es una manera diferente de entender la Modernidad social desde la configuración de una comunidad política madura y participativa que reivindique el bien público como un bien de todos. Según Honneth, la vida pública debe estar fundada en una voluntad democrática y en el ejercicio pleno de la libertad social de los ciudadanos, y teniendo como trasfondo la realización de los principios en las esferas reconocidas: personal, económica y democrática.

Ahora bien, la libertad social es redefinida a partir de una institucionalidad interna, donde las personas puedan realizar sus

proyectos desde un contexto de metas compartidas. Para Hegel son claves cierta idea teleológica y el progreso moral de los pueblos (que de alguna forma comparte con Kant) para el logro de la libertad. Por eso Honneth (2014) afirma:

> En este proceso metódico, para Hegel, ciertamente juega un papel la idea teleológica de que en cada presente nos encontramos siempre en el punto más adelantado de un proceso histórico en el que la libertad racional se realiza gradualmente. Solo porque está convencido del progreso en la historia, Hegel puede estar tan seguro de que en la sociedad de su época se encuentran instituciones que le otorgan espacio y estabilidad a la forma social, es decir, desarrollada de la libertad (pp. 85-86).

Sin duda el derecho no logra garantizar plenamente las reivindicaciones de las luchas sociales por un orden más justo, por eso se requiere a la política para buscar nuevos acuerdos que permitan encauzar los conflictos y mejorar la convivencia entre unos y otros, pero a la vez teniendo en cuenta los disensos y las voces diferentes, propias de las democracias modernas que se fundan en la pluralidad y en la conquista de la libertad. Lo esencial aquí es que vayamos decantando en instituciones sociales y públicas que reflejen prácticas de justicia, reconocimiento y libertad. Es decir, terminamos configurando nuestra identidad a partir de las mismas instituciones que hemos construido a lo largo de la historia y del progreso moral de los pueblos.

Ahora bien, haciendo una interpretación global de la historia occidental, se podría visualizar que es la lucha por la libertad en sus disputas por el reconocimiento y por la emancipación social la que constituye el derecho como institución y deliberación. No obstante, este presupuesto se exige, a la vez, el ejercicio de una ‘eticidad democrática’, que cualifique a los ciudadanos para una transformación

de la sociedad a la luz de los valores culturales y de principios de justicia. De igual forma, teniendo en cuenta que ciertas reivindicaciones son reconocidas por el derecho y otras por la lucha social, considero que ambas permiten modificar el entendimiento, al igual que superar injusticias y prácticas que no favorecen el pleno reconocimiento de los individuos, desde una libertad como no coerción ni manipulación hacia los otros.

Honneth reconoce que centrar la teoría de la justicia solo en el derecho como mediación social para resolver conflictos sería un reduccionismo, puesto que estamos en sociedades democráticas y la participación política de los ciudadanos es fundamental, porque devela su compromiso con las luchas sociales y con los cambios más profundos de la misma sociedad. Por eso, la filosofía debe hacer un trabajo interdisciplinar con la historiografía y la sociología para una mejor interpretación y transformación del mundo social.

> El motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizada no es en primer lugar el derecho, sino que son las luchas sociales por su adecuada comprensión y las transformaciones del comportamiento que las siguieron. Por eso, también la orientación de la teoría de la justicia contemporánea casi exclusivamente según el paradigma del derecho es un error; es necesario considerar en igual medida la sociología y la historiografía, porque estas disciplinas dirigen su atención, por naturaleza, a las transformaciones en el comportamiento moral cotidiano (Honneth 2014, pp. 438-439).

Las luchas por el reconocimiento son una respuesta al desprecio de los seres humanos, que genera invisibilidad social, exclusión y subordinación. En este sentido, las luchas sociales por el reconocimiento responden a la herida moral que es provocada por la mirada del otro que somete a su interlocutor y termina distorsionando su propia identidad. Por ende, lo subordina, propiciando una relación

injusta.

Finalmente, opino que la audacia de Axel Honneth se establece en tres sentidos: a) traer nuevamente al escenario de la filosofía política y la filosofía social los argumentos hegelianos, si se quiere, depurados un poco de su trasfondo metafísico (bueno, otros dirían que esto sería empobrecer la perspectiva hegeliana). Su valor filosófico radica en traer a Hegel como interlocutor válido para la discusión de los problemas cruciales de las sociedades contemporáneas. b) La interpretación de la Filosofía del derecho de Hegel como una teoría de la justicia resulta sugestiva y, a la vez, provocadora, e implicaría valorar la manera misma cómo hace filosofía Hegel desde su propia realidad socio-histórica, bordeando esta realidad y, al mismo tiempo, elevando el espíritu en una lectura más cultural y política. c) Me parece que la 'reconstrucción normativa' de Honneth es una propuesta metodológica interesante y profunda y verla en movimiento en su obra *El derecho de la libertad* resulta esperanzadora e interpelante frente al tipo de sociedad que hemos construido. Considero que es un *ethos crítico y social* el que anima toda la obra de Honneth y que exige un respeto profundo por el otro a partir de un compromiso intelectual, y por la manera cómo valora los acontecimientos que se dan en la historia y en comunidades muy concretas.

A manera de conclusión

La metáfora del 'ojo interior' que trae Honneth de la novela de Ralph Ellison es bien sugestiva: ¿quién ve realmente al otro y si esa mirada termina sometiéndolo o liberándolo? La historia social de un pueblo y sus diversas narrativas terminan configurando la identidad y la existencia de los individuos: ¿cómo nos ven los otros y cómo si

a partir de esa mirada nos invisibilizan? En este sentido, no es algo puntual; tiene que ver con gestos, disposiciones, actitudes y con toda la corporalidad y las preocupaciones que están en juego cuando nos relacionamos con otros.

Uno de los desafíos de la filosofía intersubjetiva es el presupuesto hegeliano de estar consigo mismo en el otro. Es decir, los asuntos del otro me implican a mí, y los míos terminan implicando a otros. El derecho expresa de alguna manera la lucha social pero no la agota, puesto que la lucha por la libertad continúa y la política irrumpe nuevamen te desde la pluralidad para encauzar esa lucha. Quizás Habermas haya abordado muy bien el asunto que nos convoca al reconocer la dinámica interna de los conflictos sociales desde el 'entendimiento intersubjetivo', donde el derecho intenta organizar el poder político y la política termina legitimándose en cierto procedimentalismo. Pareciera que casi siempre volvemos al mismo punto de partida de la historia reciente de la Modernidad que se teje entre la moralidad kantiana y la eticidad hegeliana. Axel Honneth es un buen heredero de esta tradición filosófica que ha fecundado tanto a la filosofía política, como a la filosofía social en los tiempos actuales.

Bibliografía

Arendt, H, (2006). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

Cortés Rodas, F. (2018). *Libertad, justicia y reconocimiento*. Revista Eidos, (28), 334-357.

Dolto, F. (2004). En el Juego del Deseo. México: Siglo XXI

Giusti, M. (2007). Autonomía y reconocimiento. *Revista Ideas y Valores, 56*(133), 39-56.

Gutierrez, C (2002). Ensayos hermenéuticos. México: Siglo del Hombre Editores.

Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez.* Madrid: Trotta. Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro.* Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad.* Buenos Aires: Katz Editores.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Paidós.

Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz Editores.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz Editores.

Petherbridge, D. (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth*. United States: Lexington Books.

Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Buenos Aires: Editorial Anagrama S.A.

Notas

[1] Este texto es un producto derivado del proyecto de investigación *Lenguaje, reconocimiento y acción: cartografías de la justicia en la filosofía contemporánea*, inscrito en la línea Filosofía práctica del Grupo de Investigación De Humanitate y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana-Cali.

[2] Estudios de Doctorado en Filosofía, Universidad del Valle. Licenciado y Magister en Filosofía, Universidad del Valle. Miembro del Grupo de Investigación Praxis de la Universidad del Valle y director del Grupo de Investigación De Humanitate de la Pontificia Universidad Javeriana- Cali, categorizado A de Colciencias. Profesor de planta del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali.

[3] Estos gestos corporales que menciona el párrafo de arriba me hacen recordar un pasaje especialmente significativo de Françoise Dolto (2004) en su libro *En el juego del deseo*, donde un bebé que todavía no puede hablar, pero que se puede comunicar gestualmente con un adulto, jugando con un sombrero, llega incluso a una química emocional que le hace sonreír. Considero que, además del tema del deseo, existe un elemento de reconocimiento que posibilita reafirmar mi construcción de identidad y, unida a mi corporalidad, me permite conectarme con el mundo externo. Dolto (1996) nos ilustra así: "El niño que al principio no había querido tocar el objeto (el sombrero), tendió nuevamente la mano derecha, la misma que había tendido hacia él cuando todavía lo tenía yo puesto en la cabeza y, ya confiado, aceptó sin retirarla que le hiciera tocar el sombrero con esa mano. Luego, coloqué el sombrero ante él sobre la cobija del cochecito. El bebé lo observó atentamente sin tocarlo, sus dos manos puestas sobre la cobija de cada lado del sombrero. Mientras hablaba con su madre, acerqué el sombrero a su mano izquierda: la retiró, pero dejó la mano derecha cerca del objeto. Le dije entonces: - Toma el sombrero [...]. Volví a desaparecer el objeto diciendo: -¡No hay sombrero! Siguió una pausa. El niño se agitó y consideré esto como un llamado. Efectivamente, eso era lo que deseaba: la aparición "sombrero" seguida de la desaparición "no hay sombrero". Me daba a entender su deseo agitándose, sin emitir sonido alguno, pero yo entendía [...]. De pronto, por primera vez en su vida, Jaime se puso a reír a carcajadas, lo que, como puede imaginarse, me sorprendió tanto como a su madre. ¡Una risa! Una risa que se detenía, haciendo gorgoritos en su garganta, esperando a ver qué haría yo [...]. Ese es, en efecto, el origen del juego de palabras: de hecho, juego de sujetos que dominan las cosas, y que, sometiéndolas a su función simbólica, pueden disfrutar tanto e incluso más de la contradicción que de la confirmación. Ese es el origen del humor [...]" (pp. 10-13).

SOBRE LAS ESTRATEGIAS QUE REALIZAN LOS GRUPOS PARA LA CONSECUCIÓN DE SUS METAS DE RECONOCIMIENTO: UNA REFLEXIÓN SOCIOANTROPOLÓGICA [1,2]

Carlos Andrés Tobar

Introducción

En este capítulo proponemos una manera de interpretar el plano estratégico de las luchas por el reconocimiento en el ámbito de las relaciones que los grupos establecen con la sociedad política en el Estado democrático de derecho. Nuestro principio de argumentación se fundamenta, desde la utilidad de la teoría honnethiana, en el estudio de los conflictos sociales y el papel que tiene el reconocimiento en la cimentación de un modelo para el análisis de la construcción de los vínculos entre los individuos y sus grupos de referencia. Desde este marco exploramos el sentido que Honneth otorga a la tesis de que la gratificación de expectativas de reconocimiento puede considerarse como un punto de partida para comprender la conflictividad social que se manifiesta a través de la participación pública de los grupos históricamente subordinados (Honneth, 1997).

Planteamos un acercamiento desde una inquietud que viene de la Antropología sobre cómo generar categorías que ensanchen la

interpretación sobre el lenguaje moral que proponen los grupos para justificar la acción social (Castro Domingo, 2009). La discusión so bre el reconocimiento puede ayudar al desarrollo de la investigación etnográfica que se realiza con comunidades en territorios donde las luchas por el reconocimiento han ocasionado pugnas entre grupos hegemónicos y subordinados; dichos fenómenos suceden porque el tratamiento a las injusticias supone desenraizar elementos de la cultura que se encuentran en la base de la legitimación de la desigualdad de poder entre grupos. Toda forma de aplicación de justicia implica un desajuste de la expresión política de los grupos que han logrado establecer una manera de concebir sus experiencias con la injusticia (Grueso & Castellanos, 2010).

En este sentido, consideramos que el diálogo entre la Antropología y la Filosofía posibilitaría la comprensión de una dimensión ético-política desde la cual se conforman los procesos de comunicación orientados a la producción social de sentido que legitiman las luchas sociales en los ámbitos regionales y nacionales. El estudio de las tesis de Honneth, con sus posibilidades y limitaciones, puede ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias políticas y procesos de organización y/o colaboración en los cuales los aprendizajes de las formas de colectivización están cifrados en los vínculos que se construyen en los espacios de socialización, correspondiente a las esferas del reconocimiento propuestas por el autor (amor, derecho y valoración social).

Relacionado con estas cualidades del contexto, consideramos que una hipótesis sugerente es la que nos propone Honneth (1997) al considerar que la configuración de una gramática moral de la lucha por el reconocimiento acontece en la interrelación de espacios de socialización que vinculan la familia, la comunidad y la sociedad política. La riqueza teórica de esta propuesta radica en la manera en

que vincula aspectos subjetivos de la consolidación de la identidad a una matriz social en la que aparecen el grupo y la sociedad como escenarios de concreción de una racionalidad, una manera de entender la vida en común en medio de los conflictos sociales. De esta forma, la descripción densa de la relación entre familia, comunidad y sociedad política puede ayudar a ampliar la comprensión de las estrategias que usan los grupos para participar en el espacio público.

El punto de partida de nuestra propuesta emerge de la crítica al individualismo liberal, dado que la racionalidad política de esta concepción constituye la matriz de aparición de derechos que consideramos básicos e inalienables pero que, a su vez, solo admiten una valoración de las injusticias que padecen los individuos y no aquellas que experimentan los grupos de cara a procesos económicos, políticos y culturales que se desprenden de la modernización de las democracias y el desarrollo social (Archilla, 2015).

En el marco de las limitaciones que resultan del individualismo, los grupos han aprendido a sobrellevar las condiciones de desigualdad jurídica que resultan de la no aceptación de la perspectiva de los derechos colectivos, y promueven estrategias para lograr metas posibles dentro de escenarios sociales limitados por un entendimiento frágil de la política, asociado con los regionalismos y las influencias del poder de los actores locales (González, 2016).

En la Antropología podemos citar algunos ejemplos en los cuales la pregunta por la interacción entre las esferas del reconocimiento ha sido tratada. Los trabajos etnográficos sobre grupos subordinados nos recuerdan que “la experiencia de la injusticia es acumulativa, porque no acontece solo una vez, sino también porque se trata de una acción que se justifica a través de dispositivos culturales” (Elias, 1998). Los trabajos de Rodríguez-Castillo (2014) sobre el suroeste de México y el

movimiento de Chiapas, los de Fals Borda (2008) sobre el socialismo raizal, y los de Rivas (1998) sobre enmarcamiento social de movimientos sociales, nos ilustran cómo se ha venido estudiando la percepción de la injusticia y el discurso moral que cohesiona a los grupos en las Ciencias Sociales[3].

Tales estudios aluden a los procesos organizativos y las estrategias para presentar adecuadamente demandas de reconocimiento conducentes a la fundamentación de un lenguaje moral dirigido al entendimiento de la injusticia y las condiciones culturales que se requieren para participar en el espacio público local (Castro Domingo, 2013). El trabajo empírico podría clasificarse de manera preliminar bajo el título de *Etnografías de la indignación*, dado que lo que los motiva es la aproximación al componente expresivo de los sentimientos morales dirigidos a la acción social para la consecución de las metas de reconocimiento. Tales investigaciones nos sirven para presentar un punto de encuentro donde el diálogo entre la Filosofía y Antropología pueden ayudarnos a mejorar la interpretación que tenemos sobre cómo los grupos construyen y aprenden a interactuar políticamente[4].

Para la exposición de nuestro asunto, empezaremos por aproximarnos a las consideraciones que nos propone Axel Honneth sobre cómo considerar la injusticia que padecen los grupos. De este abordaje enfatizaremos en la necesidad de una fenomenología de la injusticia, una manera de develar cómo las injusticias obedecen a un entramado de poder y a los recursos que consiguen los grupos para poder expresarse en el espacio público.

Posteriormente, hablaremos de los movimientos sociales, societales y culturales como escenarios estratégicos desde los cuales se puede

estudiar hoy en día las estrategias que conducen a lo que hemos señalado como una utopía de reconocimiento. Nos interesa resaltar cómo cada movimiento representa un ajuste a las expectativas de reconocimiento, por ello, de la mano de Alain Touraine expondremos cómo el cambio en los intereses de los grupos está relacionado con una manera de aprender e interpretar la vida política.

Para fundamentar nuestra perspectiva, vamos a tematizar las posiciones desde los aportes de la Antropología, debido a que en el trabajo etnográfico se evidencian discusiones que giran en torno a problemas del diálogo entre Filosofía y Ciencias Sociales. El estudio de las culturas no está exento de la reflexión sobre las formas de reflexión política, de ahí que el uso estratégico de las identidades culturales forme parte del modo en que se dimensiona la relación entre los grupos y la sociedad (Clastres, 1977).

1. Cómo nos aproximamos a los grupos que manifiestan padecer injusticias

Una de las críticas más recurrentes alude a la manera en que el individualismo liberal restringe la lucha social a una perspectiva jurídica que termina siendo insuficiente para resolver los problemas de la convivencia política, debido a que desplaza el componente moral de los conflictos sociales y lo remplaza por un procedimentalismo jurídico, el cual no es suficiente para resolver los conflictos sociales (Mouffe, 2003). En el debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser se puede entrever cómo uno de los puntos a considerar es el que atañe a la participación social cómo una vía para afrontar los conflictos sociales; es decir, tanto Honneth como Fraser reflexionan sobre la manera en que las demandas de reconocimiento pueden integrar la

agenda de los asuntos comunes para tramitar la experiencia de la injusticia. Al respecto, Honneth (2006) llama la atención sobre tres asuntos.

En primer lugar, el filósofo plantea el problema que representa la relación entre una teoría normativa y una moralidad históricamente situada. El desarrollo moral que supone la vivencia de una historia dinámica y cambiante se contrapone a la necesidad de justificar un procedimiento o método para el establecimiento de criterios de justicia capaces de recomponer aquello que queda perdido por la adopción de las consignas del individualismo liberal.

En segundo lugar, se precisa la realización de un andamiaje que retome la relación entre teoría normativa y moralidad histórica para el diagnóstico de las patologías sociales que produce la sociedad capitalista. Junto con la noción de "patología", Honneth (2009) propone un amplio espectro de situaciones sociales que dificultan la consolidación de una crítica social conducente a la transformación de las injusticias. El diagnóstico de lo patológico corresponde a la lectura crítica con la cual se clasifican los efectos que tiene la sociedad industrial-capitalista en los individuos y los grupos.

Y, en tercer lugar, la propuesta esbozada debe conducir a una teoría de la justicia que, fundamentada en el reconocimiento, permita equilibrar el orden social, articulando las expectativas de los grupos con las libertades, que se entienden como una expresión de la moralidad históricamente situada. Según Honneth (2006), la primera generación de la Escuela de Frankfurt desplazó, como consecuencia de la crisis que produce el marxismo, el problema de la idealización y la trascendencia de la clase trabajadora al campo del trabajo y su efecto en la estructura social; esto debido a que ya no se consideraba

que la clase trabajadora pudiese convertirse en el eje de transformación social propuesto por el marxismo. Entonces, la pregunta por el cambio social estaba dirigida a la estructura social, en tanto que esta fuera capaz de trascender y ofrecer condiciones para la comprensión de los referentes de injusticia que la aquejan. En tanto que la estructura social sea capaz de consolidar sus propios mecanismos de trascendencia, conceptos como interés emancipador, propuesto por Habermas, sirven para describir el papel que juegan las conciencias colectivas en la dinamización de la esfera pública.

El reto de la Teoría Crítica, según Honneth, radica en demostrar que el punto de referencia no está exclusivamente en las situaciones conflictivas contingentes, sino que tales referencias representan las demandas insatisfechas de la humanidad. Para el autor se trata de "trascendencia dentro de la inmanencia social" (Honneth, 2006, p. 181). O, dicho de otro modo, no dejar que los acontecimientos que consolidan la injusticia estructural de la sociedad limiten el horizonte discursivo del cambio social.

De acuerdo a Honneth (2009), la delimitación de los marcos axiológicos de la injusticia y las posibilidades de transformación solo son posibles si se logra establecer teóricamente la relación entre una teoría social y una normativa donde los participantes de la estructura social sean capaces de proponer una perspectiva de cambio social. De igual manera, tal empresa debe tener la habilidad de considerar el papel que juega la historia en la consolidación de las expectativas de reconocimiento.

En este orden de ideas, es preciso diferenciar la integración social de la integración en el sistema. La primera acontece a partir de mecanismos de reconocimiento mutuo que les permite a los individuos

autoafirmarse en diferentes aspectos o facetas de su identidad. La segunda, por su lado, estaría circunscrita a la relación que establecen los miembros de una sociedad con el esquema de desigualdades que padecen pero que de todas formas aceptan (Honneth, 2011).

El orden del reconocimiento, que se fundamenta en la noción de integración social, permite la aparición de gramáticas de la injusticia y la justicia asociadas con un periodo histórico particular. Las gramáticas también construyen una semántica que puede comprenderse a través de modalidades de reconocimiento asociadas con espacios como la familia, la comunidad y la sociedad política (Honneth, 1997). La importancia de esta idea tiene que ver con que tales estructuras gramaticales tienen el potencial de transformar las condiciones sociales. Visto de otro modo, dichas gramáticas, que son expresiones de la subjetividad de los grupos, también podrían ser abordadas por un sistema jurídico capaz de tramitar el conflicto social antes que contenerlo. He ahí la finalidad de una teoría de la justicia asociada a una teoría del reconocimiento.

De esta manera, el modo en que Honneth entiende la relación entre participación y reconocimiento lo impele a plantear una noción de justicia. La justicia en este sentido es pluralista y esto supone que las concepciones del bien que cada individuo presenta son susceptibles al reconocimiento. Desde nuestro punto de vista, Honneth considera que las posturas que pretenden resolver el problema del pluralismo aluden a la necesidad de consolidar un ordenamiento social en el cual no intervengan las concepciones de bien propias.

Para Honneth (2006) existe un peligro latente al poner el énfasis en los movimientos sociales, puesto que centrarse solo en los objetivos normativos que ya han sido articulados públicamente por parte de esos

grupos, que cuentan con las condiciones para la generación de vías de acceso a los procedimientos público-políticos, significa "ratificar de manera precipitada el nivel preponderante de conflicto político-moral de una determinada sociedad: solo se confirman como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas" (p. 93).

En otras palabras, el reconocimiento no puede estar asociado al criterio de ostentación de sufrimiento, ni tampoco a las valoraciones espectacularizantes que pudieran hacer los medios de comunicación sobre el padecimiento de la injusticia social. La crítica de Honneth a los movimientos sociales abre el espacio para una disertación sobre los efectos psicosociales del menosprecio y la gramática moral, para describir la génesis de los conflictos sociales. Lo anterior, en contraposición a los consensos públicos que proponen qué tipo de injusticias deben ser consideradas y cuáles no. Lo que se propone aquí es una desmitificación de las luchas por la identidad, que son precisamente el punto de partida al que aluden los movimientos sociales para justificarse. Fenómenos como la re-etnización estratégica restan espacio para la reflexión sobre injusticias estructurales que conviven con las formas en que se administra justicia en el Estado liberal (Grueso, 2009).

Para Honneth los debates sobre las políticas laborales, el bienestar social y la ecología constituyen una agenda mucho más apremiante en comparación de aquellos asuntos asociados a la protección de las identidades colectivas. En este sentido, el autor plantea la siguiente pregunta: "¿a partir de qué formas moralmente relevantes de privación y sufrimiento sociales tenemos que realizar la abstracción para llegar al diagnóstico de que, en la actualidad, nos estamos enfrentando

esencialmente con luchas por el reconocimiento cultural?” (Honneth, 2006, p. 95).

La pregunta formulada nos sirve para introducir el modo en que Touraine (2013) problematiza las expectativas de los grupos en función de las estrategias que se justifican desde una demanda de reconocimiento cultural. En este sentido, la preocupación planteada por Honneth nos ayuda a complejizar el referente narrativo con el cual los grupos organizan sus ideas sobre las injusticias que padecen, para inscribirse y ganar un lugar en los espacios decisorios y de reglamentación que favorecen a los grupos.

2. Acerca de las estrategias de los grupos para alcanzar sus "utopías de reconocimiento"

Es preciso considerar que para muchos grupos no siempre existen los recursos cognitivos para generar una organización capaz de generar discursos y acciones de carácter político (Honneth, 2006). Asumimos que el trabajo organizativo exige recursos para el aprendizaje de la política, de modo que los miembros puedan identificar un uso estratégico de sus identidades culturales de cara al escenario político.

Para ilustrar lo planteado nos aproximamos a la tesis de Descola (2002), quien advierte sobre la necesidad de subvertir la manera en que se viene estudiando la génesis social desde categorías duales que contraen el alcance descriptivo de la reflexión sobre los grupos. La pregunta por la génesis de los procesos culturales, cuestión recurrente en la Antropología, contrae el marco de interpretación de las conductas sociales; Descola (1992) nos dice que antes de objetivar una manera de afrontar la interacción social, esta debe estar contenida en

un esquema elemental de la praxis. Si bien el autor está presentando una postura sobre la apropiación de las técnicas y los mecanismos para su objetivación, el enunciado nos permite introducir la idea de que las expresiones políticas que pueden ser rastreables en la sociedad civil corresponden a la interpretación que los participantes han hecho de la vida política en una comunidad de comunicación, dentro de la cual se han validado esquemas elementales de praxis social que tienen sentido para tal comunidad y que no necesariamente pueden ser vistos desde una lógica bivalente, que prescribe lo que se piensa desarrollado y lo que no.

Las experiencias colectivas descritas en una narrativa política dan cuenta de formas objetivas de comprensión de la vida social (Ventura i Oller, 2000); el esfuerzo que nos proponemos radica en matizar tales experiencias en relación con un discurso moral históricamente situado, donde es posible establecer una relación entre el carácter local de la producción discursiva de una praxis social y la gramática moral como estructura fundante de la expresión política.

Circunscribimos nuestra reflexión en el ámbito de aquellas formas de diversidad que acontecen en el plano de las desigualdades sociales (Pazos, 2006). Esto debido a que los fenómenos derivados de la desigualdad, las injusticias y las opresiones[5] son generadores de nuevas culturas; formas ordenadas de experiencia colectiva donde se impulsa la crítica social como mecanismo de participación. A su vez, es aquí donde se construyen esquemas elementales para la praxis política, los cuales constituyen el referente objetivo del fenómeno social (Krotz, 2002a).

Siguiendo a Krotz (2002b), la desigualdad social tiene la capacidad de crear culturas que luchan y contraponen sus principios morales entre sí. En el marxismo clásico la desigualdad social que padecían los

proletarios constituía la única fuente de diversidad admisible. En lo que Fraser (1997) denomina "la era postsocialista"', la aparición de grupos y colectividades diversas que reclamaban oportunidades de participación social, antes negadas en el socialismo, constituyen un ejemplo de formas de valoración social distintas a las estudiadas en las primeras doctrinas marxistas.

Por tales motivos, la discusión se dimensiona en el plano de la tensión observable entre la juridización de los conflictos sociales, como resultado del individualismo, y los grupos que se consideran culturalmente diferenciados; la lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho se ha convertido en una fuente de renovación y acción de los grupos que hoy aspiran a plantear sus propuestas culturales en el marco de los proyectos nacionales (Touraine, 2001).

No obstante, y como efecto derivado de la insuficiencia del paradigma marxista, el conflicto entre la diversidad cultural y el Estado no se puede describir únicamente desde las lógicas tradicionales propuestas para la comprensión de los movimientos sociales. Lo anterior, debido en parte a que los movimientos sociales actuales no buscan la transformación radical del diseño básico de la sociedad; los grupos ya no están comprometidos con utopías fuertes (como el socialismo), y por ello la eficacia de la lucha consiste en incluir horizontes culturales en el marco de las experiencias democráticas que ya existen, de modo tal que se puedan proponer estrategias para la supervivencia de los grupos, sin que esto represente transformaciones radicales que antes estaban inscritas en la retórica militante de los movimientos sociales del siglo XX[6].

Touraine (2013) nos advierte sobre las limitaciones que hoy tienen

los movimientos sociales como producto del desencanto de la lucha social. Lo que encontramos es una segmentación causada por el encogimiento de la utopía que colectiviza a los miembros de los grupos y los hace participar de los conflictos sociales. Siguiendo a Krotz (2002), la utopía tiene un papel importante en la discusión moral sobre los horizontes y resultados esperados de la lucha social[7].

Para los movimientos sociales del siglo XX el socialismo constituyó una gran utopía, la cual permitía plantear la renovación completa de los Estados nación. En la actualidad los grupos no pueden aspirar a tanto, pero han encontrado en las reglas de participación democrática, inherentes a las lógicas del individualismo, un camino para transformar lo que consideran necesario para la preservación de sus experiencias culturales; eso constituye hoy en día utopías de reconocimiento.

De esta forma, el estudio fenomenológico de las injusticias nos exige entender los límites de tales iniciativas, puesto que no es posible que las acciones generadas por el Estado puedan resolver las expectativas de reconocimiento de los grupos, y tampoco que las movilizaciones sociales puedan cambiar el orden social y las injusticias que en él ocurren[8]. Esta aseveración constituye un elemento a tener en cuenta en el estudio la expansión o contracción del alcance ético-político de las políticas que pretenden intervenir los contextos sociales de los grupos históricamente subordinados.

En este sentido, Touraine (2013) propone la noción de "movimientos societales" como una alternativa para distanciarnos de los aparentes alcances ilimitados a los que aludían los movimientos sociales del siglo XX, comprometidos con las grandes transformaciones, pero ineficaces a la hora de materializar sus

horizontes axiológicos. Para Touraine (2013) un movimiento social es más que un grupo de presión política; estos grupos cuestionan el papel de la sociedad en la legitimación de los horizontes culturales que se emplean para entender la relación entre la diversidad cultural y los alcances de su propuesta política.

En los “movimientos societales” se establecen parámetros para la reflexión crítica de los asuntos comunes desde una perspectiva contextualizada y centrada en las necesidades de los grupos. Estos movimientos funcionan en la zona de ruptura entre el universo económico y el cultural; los conflictos acontecidos en este espacio intersticial ya no pueden resolverse evocando consignas revolucionarias que impliquen el derrocamiento de regímenes o de formas estamentales del orden político hegemónico. En la actualidad una de las cualidades que evidencia el grado de fragmentación de la lucha social por el reconocimiento refiere a la dificultad de encontrar la fuente de poder que dinamiza el orden social y las desigualdades que en él acontecen.

En estos momentos de la historia, siguiendo la perspectiva de Touraine (2013), no resulta posible identificar la proveniencia del poder, y como consecuencia, la responsabilidad está fragmentada. No es del todo cierto que del Estado emanen únicamente las decisiones que subordinan a los grupos o que este sea quien administre la estructura social junto con las injusticias que ahí ocurren. La globalización ha hecho que en las estructuras sociales existan entramados de interdependencia que hacen difícil la asignación de responsabilidades políticas (Castro Domingo, 2011).

En coherencia con lo expuesto, podemos decir que en los grupos societales se establece una lucha en dos campos de batalla totalmente diferentes; el primero alude a los mercados y al peso de la

globalización sobre los horizontes grupales desarrollados en el marco de un Estado liberal y de las diversas fuerzas externas que actúan en el proceso; el segundo tiene que ver con las luchas entre grupos que se disputan el poder en una misma comunidad política. Ambos campos son lo suficientemente amplios como para tener que producir lecturas cruzadas de los fenómenos sociales que acontecen. Establecer la crítica social es la tarea de los movimientos societales.

Adicional a los movimientos sociales y los movimientos societales, Touraine (2013) introduce "los movimientos culturales", los cuales buscan defender o trasformar una figura de "sujeto", es decir que exaltan la cosmovisión que consolida el discurso identitario sobre el grupo, en contraste con el carácter abierto y poroso de los movimientos societales. Tales movimientos están atravesados por conflictos sociales en los cuales se hace énfasis en los derechos culturales más que en el conflicto con un contradictor u opositor ubicado en diferentes espacios sociales con el cual se elabora la crítica social abierta y poco especifica. En otras palabras, la diferencia con los movimientos societales radica en que estos ofrecen un cuestionamiento hacia la estructura social en términos de deliberación sobre asuntos comunes a todos los ciudadanos. Los movimientos culturales se centran en la relación entre el proyecto cultural que defienden y la perspectiva de sujeto ontológico que habita en el espacio comunitario.

Los movimientos societales forman parte de la consolidación de la crítica social que subyace en la tensión entre grupos, ciudadanos y sociedad civil. Los movimientos culturales confrontan directamente al Estado, puesto que este es quien administra los recursos necesarios para la supervivencia del sujeto con derechos y libertades; estos grupos poseen un potencial significativo para esencializar sus

diferencias y plantear formas de reconocimiento ancladas a expectativas cerradas al diálogo con el Estado[9].

El peligro que advierte Touraine con respecto a los movimientos culturales es que la esencialización de la diferencia termine por cerrar las condiciones de diálogo y participación en la sociedad civil. Los movimientos societales responden a una integración con los principios del individualismo liberal, el cual los hace conocedores y proclives a resolver sus demandas por las vías legales dispuestas para ello. No obstante, los movimientos culturales consideran insuficientes las condiciones institucionales de comunicación propuestas por el Estado y por ello son proclives a confrontaciones poco estratégicas, donde las demandas de reconocimiento quedan circunscritas a un marco referencial abstracto e indefinido.

En conclusión, la discusión sobre el reconocimiento corresponde, entre otras cosas, con la manera en que los grupos se organizan, interpretan y aprenden formas de participación en la vida política a partir de las posibilidades y limitaciones de sus contextos locales. El problema para definir quiénes son los grupos que padecen injusticia y cómo ha sido la configuración del lenguaje moral que hace posible tramitar las demandas de reconocimiento al lenguaje de los derechos hace parte de la agenda contemporánea de la Antropología y las Ciencias Sociales. Se trata de un problema de construcción de sistemas clasificatorios que permitan valorar los impactos de la lucha social desde el ámbito del logro de las metas, pero también de los costos que tiene pensar, en términos pragmáticos, la acción social.

En este sentido, la diferenciación entre movimientos sociales, societales y culturales nos ayuda a contextualizar los alcances de las demandas de reconocimiento. Es evidente que las búsquedas no son

iguales, pero el aprendizaje en torno a la acción social se ha dado desde la observación y la aproximación a los grupos y colectividades que cuentan con los mejores recursos cognitivos para efectuar su inclusión en el marco administrativo del reconocimiento agenciado por el gobierno. La evidencia etnográfica sobre el clientelismo, las coacciones múltiples del poder local y los liderazgos populares complejizan necesariamente el debate sobre qué es lo que reconocemos como injusto hoy en día.

Bibliografía

Archilla, M. (2015). Violencia y memoria indígena en Cauca y la Guajira. *Memoria y Sociedad*, 24-40.

Castro Domingo, P. (2011). Cultura política:una propuesta socioantropológica de la construcción de sentido en la política. *Región y sociedad, XXIII*(50).

Castro Domingo, P. (2013). Mercado de suelo y resistencia política. *Cuicuilco, 20*(58), 60-76.

Castro Domingo, P., & Rodríguez Castillo, L. (2009). Antropología de los procesos políticos y del poder. *Ateridades*, *19*(3), 107-127.

Clastres, P. (1977). *Society against the State.* Oxford: Basil Blackwell.

Descola, P. (1992). Conceptualizing society. En A. Kuper (editor), *Societies of nature and the nature of society* (pp. 107-126). London and New York: Routledge.

Descola, P. (2002). Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos, 18*(18), 93-112.

Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos.* Bogotá: Ed. Norma.

Fals Borda, O. (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana. Investigación Acción Participativa Caracas.* Venezuela : Pensamiento social.

Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.

González González, F. E. (2016). *Poder y violencia en Colombia.* Bogotá: Gente Nueva.

Grueso, D. I. (2009). Identidades étnicas, justicia y política transformativa. En G. Castellanos, D. I. Grueso y M. Rodríguez, *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 283-307). Cali: Universidad del Valle.

Grueso, D., & Castellanos, G. (2010). *Identidades colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, géneros y sexualidades.* Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Gunder Frank, A. (1984). *Crítica y autocrítica. Ensayo sobre la teoría de la dependencia y el reformismo*. Bilbao.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una grmática de los conflictos morales*. Barcelona: Grijalbo.

Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-148). Madrid: Ediciones Morata.

Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta. Krotz, E. (2002). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia – un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laurent, V. (1996). Población indigena y partcipación política en Colombia. *Análisis Político*, (31), 31-81.

Migdal, J. (2011). *Estados débiles, estados fuertes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Madrid: Editorial Gedisa.

Pazos, Á. (2006). Recesión crítica. *AIBR. Revista de Antropología*

Iberoamericana, *1*(1),186-194. Recuperado desde http://www.aibr.org/antropologia/01v01/libros/010101.pdf

Rivas, A. (1998). El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En P. Ibarra y B. Tejerina, *Los movimientos sociales* (pp. 181-218). Madrid: Editorial Trotta.

Rodríguez-Castillo, L. (2014). Acción pública y desarrollo social en el sureste de México: la Agenda Chiapas-ONU. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, *XII*(2), 163-180.

Touraine, A. (2001). *¿Qué es la democracia?* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Touraine, A. (2013). *¿Podremos vivir juntos?* Barcelona: Fondo de Cultura Económica.

Ventura i Oller, M. (2000). Several representations, internal diversity, one singular people. *Social Anthropology*, *8*(1), 61-67.

Young, I. M. (2000). Las cinco caras de la opresión. En *La justicia y la política de la diferencia* (pp. 71–110). Madrid: Ediciones Cátedra.

Notas

[1] Este documento se derivó de una comunicación titulada *Configuración de un lenguaje moral sobre el reconocimiento político en el resguardo Wasiruma ubicado en el municipio de Vijes, Valle del Cauca*

(Colombia). La versión inicial fue presentada el 23 de octubre de 2015 en la ciudad de Cali en el panel *Comunicación y reconocimiento: experiencias situadas sobre jóvenes, indígenas, víctimas y líderes*. El panel formó parte del *Simposio internacional Reconocimiento, Justicia y Comunicación. Una mirada a los conflictos sociales desde la Filosofía y las Ciencias Sociales*.

[2] Este texto es un producto de investigación vinculado al proyecto de investigación *Configuración de una gramática moral para el reconocimiento en el marco de la tensión ético-política entre el Estado y los indígenas embera chami que habitan el resguardo Wasiruma en Vijes, Valle del Cauca*. El proyecto fue financiado por la Pontificia Universidad Javeriana-Cali en el periodo enero-diciembre de 2015 (código del proyecto: 20100433).

[3] Según Gledhill (2000), gran parte de la obra clásica de la Antropología Política inglesa se dedicó a mostrar las tensiones entre los grupos y las autoridades coloniales en las sociedades africanas. En ese mismo escenario de análisis, los trabajos de André Gunder Frank (1991), que abordan el problema de la política de la periferia y la explicación sobre la naturaleza de las élites políticas en función del modo en que las clases sociales servían a intereses externos para mantener el sistema de opresión fundado por el gobierno colonial en Latinoamérica, constituyen evidencias de una preocupación por abordar las experiencias de injusticia que se encuentran institucionalizadas y que legitiman una manera de proceder, la cual se tematiza entre la violencia y la política.

[4] Al respecto, Rodríguez-Castillo (2014) plantea: "Desde una perspectiva antropológica, mi hipótesis es que la cultura, y en particular una adecuada comprensión de la cultura política (Sperber, 2005; Varela 2005), es la clave del problema que nos plantean el comportamiento divergente y los resultados empíricos no previstos en los modelos de análisis de la ciencia política. Mi argumento es que, independientemente de su naturaleza técnica, coercitiva, objetiva o aparentemente impersonal, la política pública solo puede ser eficiente y generar una acción pública intensa si se la relaciona con los asideros utópicos, rituales y simbólicos establecidos en cualquier sociedad" (p. 166).

[5] Según Young (2000), la opresión se concebía tradicionalmente como un asunto que podía presentarse en contextos en los que se sometía a un grupo a un gobierno tirano. No obstante, en el ámbito de los movimientos sociales, resulta relevante comprender la opresión en el marco de la vida cotidiana. "La opresión designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal" (Young, 2000 p. 74).

[6] Para ilustrar la diferenciación propuesta, presentamos la postura de Touraine (2013), quien distingue los movimientos sociales de inspiración marxista de aquellos que actúan según los parámetros actuales. "Un movimiento social jamás se redujo a la defensa de los intereses de los dominados; siempre quiso abolir una relación de dominación, hacer triunfar un principio de igualdad, crear una nueva sociedad que rompiera con las formas antiguas de producción, gestión y jerarquía. Ahora bien, esta concepción, que más de una vez iluminó la Historia con su rayo, se corrompió y degradó. Por un lado, en las sociedades en desarrollo, la distancia entre levantamiento popular y el ejercicio del poder no dejó de aumentar, lo que redujo el movimiento popular al papel de promotor de nuevas élites. (…) Por otro lado, sobre todo en los países industriales, se desarrollaron conflictos parciales, sin aspiraciones revolucionarias, y grupos de interés, que no podrían considerarse como movimientos sociales porque no llevan en su seno una imagen del Sujeto liberado" (p. 102).

[7] Krotz (2002) nos advierte que el análisis social con cualidades utópicas obedece a una racionalidad, donde se referencia una vivencia común de opresión que es interpretada como un estadio de la sociedad a

superar. En el comienzo de esta exposición ubicábamos las tradiciones éticamente individualistas, que claramente pueden ser tematizadas dentro de la clasificación de la utopía como análisis social; de esto es preciso considerar que el carácter racional de una lógica causal constituye un mecanismo mediante el cual se evaden los conflictos sociales. Al respecto el autor plantea: "La sociedad vislumbrada utópicamente no se presenta simplemente como un campo lleno de tensiones con pesos arbitrarios, sino que su conjunto y muchos de sus elementos particulares remiten con claridad a la existencia de uno o pocos conflictos básicos que crean, mantienen o, por lo menos, influyen de manera decisiva en los demás. Resulta notoria la frecuencia con que, a través de los siglos, principalmente dos causas de conflicto ha sido hechas responsables de las circunstancias insatisfactorias: la propiedad privada y la armonía cósmica" (Krotz, 2002, p. 164)

[8] Al respecto, la siguiente cita de Gledhill (2000) permite ilustrar la complejidad expuesta para el caso de América Latina. "Los 'nuevos' movimientos no estaban integrados simplemente por los partidarios personales de líderes populistas de clase media, y parecía que trataban de mantenerse distanciados del Estado. No solo habían nacido de forma independiente en el seno de la 'sociedad civil', sino que, al mismo tiempo, habían incorporado al proceso político a otros grupos sociales hasta entonces 'marginales'. Muchos de ellos se interesaban por un nuevo tipo de política de identidad; entre ellos se incluían los nuevos movimientos de la población negra, así como de diversos 'grupos indígenas (Wade, 1995,1997); pero también el feminismo (Stephen, 1997c) y, con el tiempo, los movimientos gais y de lesbianas, empezaron a hacer progreso en América Latina" (pp. 292-203).

[9] Al respecto, plantea Touraine (2013): "Los nuevos movimientos culturales dan la espalda a toda forma de identificación con una categoría social; apelan al Sujeto mismo, a su dignidad o a su autoestima como fuerza de combinación de roles instrumentales y una individualidad. Lo que supone el reconocimiento de la especificidad psicológica y cultural de cada uno y de su capacidad de creación, fundada sobre la razón o sobre una afirmación aún más directa de la creatividad. La identidad no se construye mediante la identificación con un orden de mundo, un grupo social o una tradición cultural, y ni siquiera con la individualidad misma" (p. 113).

LOS LINDEROS DE UN CAMINO HACIA EL RECONOCIMIENTO

Paula Ospina Saavedra

El presente escrito contiene los principales avances a los que he llegado revisando la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y siguiendo el debate que la temática ha suscitado. Y los someto a discusión con el objetivo de generar debate sobre mi propuesta de revisar el reconocimiento no como un ideal externo a la relación, sino como un componente de todas las relaciones éticas. Intentaré revisar distintos abordajes para decidirme por el aporte de Axel Honneth, para señalar la necesidad del complemento hermenéutico y, finalmente, exponer en qué consiste la propuesta de entender el reconocimiento como un camino incier to pero constatable que nos puede dotar de vías de comprensión del mismo para la determinación de horizontes normativos que aclaren o limiten nuestras expectativas.

1. La discusión sobre el reconocimiento

Inspirada en las demandas de reconocimiento, he accedido a un agitado debate al cual me he referido ya (Ospina, 2015, pp. 67-99) y del que han participado inicialmente Charles Taylor (2009), Giovanny Sartori (2001), Gerd Baumann (2001) y Jürgen Habermas (1999). De esta discusión es importante señalar que el reconocimiento es asumido como un término político y teóricamente difuso y que, aun así, requiere ser integrado a un tipo de análisis que se aleje suficientemente

del argot comunitarista y se acerque al discurso liberal de los derechos individuales. Posiblemente sea Baumann quien resuelva mejor el sentido de la discusión al subrayar la naturaleza dialogante de las identidades, y a la cultura como proceso discursivo; aspecto sumamente importante para la conclusión de ese ejercicio.

La discusión referida fue retomada por Iris Marion Young (1990), Nancy Fraser (1997) y Axel Honneth (2006) como estandartes de la actual teoría crítica, aunque dividida entre una tradición norteamericana y otra alemana. Quien mejor da cuenta de este capítulo es Delfín Grueso (2012), quien expone que, en el caso norteamericano, es la gesta política la que le impone su sentido al lenguaje filosófico, cuando de presentar nuevas teorías se trata. El planteamiento de Young está orientado a la necesidad de prestar atención a las voces casi inaudibles de quienes están sufriendo la opresión, mientras que para Fraser las voces que se deben escuchar son las elevadas públicamente –muy cerca del planteamiento habermasiano-; pero más importante y diciente de la autora, lo realmente necesario es construir una política integradora que soporte los embates de otras concepciones que expongan sensaciones de injusticia diferentes.

En la discusión que sostiene con Honneth, Fraser (2006) plantea la necesidad de "desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad" (p. 18), para lo cual es preciso construir un escenario que eluda lo que ella llama 'el dilema redistribución/reconocimiento', nacido de la dificultad de cumplir a ambos tipos de requerimientos sin socavar los intereses del otro. Fraser afirma que el mejor escenario es el socialismo en la economía, lo cual puede indicar un derrotero plausible; pero la autora completa

su invitación afirmando que lo anterior no se puede dar si todos los integrantes de la sociedad no se desprenden de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades (2006, p. 54), con lo cual Fraser pretende, cual conquistadora medieval, ocultar la importancia que tienen las distinciones de grupo para los individuos que las enarbolan, cuando dichas posiciones han sido las razones en las que se han sustentado las subvaloraciones 'raciales', de género, clase, religión y sexo, que han dado curso a los más grandes genocidios de la historia humana.

La tradición alemana está representada en esta discusión por Axel Honneth, quien remonta a G. W. F. Hegel (1978) para explicar el reconocimiento recabado en el *Sistema de la eticidad* y en la *Filosofía del derecho,* y para actualizar dicho concepto sometiéndolo a un diálogo con Donald Winnicott y George Herbert Mead (Honneth, 2006), lo que le lleva a plantear la oposición entre desprecio y reconocimiento, donde el primero se puede señalar cada vez que la consideración social respecto al esquema de valores de un grupo no se dé u ocurra de manera distorsionada, lo que provoca una fragmentación en el individuo que ostenta un vínculo con tal grupo, en su forma de pensarse como parte de una colectividad que define en gran medida su acontecer[1].

A diferencia de la perspectiva hegeliana, el reconocimiento en Honneth consiste en la visibilización de las particularidades identitarias de un individuo como potencialidades aportantes a la consecución de los objetivos de una sociedad donde conviven distintos horizontes culturales, lo que brinda elementos para configurar la autoestima del particular, pues se advierte considerado en su distinción (2011). Esta podría ser una síntesis del *reconocimiento* honnethiano, del cual parto para la siguiente elaboración.

2. Aportando a la comprensión del reconocimiento en Honneth

La empresa intelectual a la que me he entregado se resume en la validación de la tesis denominada *La Perspectiva dialógico-comprensiva y el análisis de las relaciones entre distintos* (Ospina, 2014), con la que he planteado la necesidad de que tanto académicos, como gestores sociales y políticos, conciban el reconocimiento no como un ideal, sino como una característica relacional. Esto porque la teoría del reconocimiento que reconstruye Axel Honneth conlleva entender el reconocimiento intersubjetivo en tanto visibilización de las particularidades de otro distinto, valorando la relevancia de tales para la consecución de los objetivos de la sociedad de la que se es parte. Honneth es claro al explicar que el reconocimiento sucede como una expansión de la esfera de relación, de manera que conceptualmente se hace fundamental un tránsito del reconocimiento como atributo, al reconocimiento como un rasgo relacional, lo que también ha afirmado el autor al definir el mismo en *Reconocimiento y obligaciones morales* (1996) como “característica relacional humana”.

Si el reconocimiento es una característica de las relaciones entre grupos humanos, habría que entregarse a un trabajo de revisión de estas relaciones para explorar las expresiones de reconocimiento, y en la medida que se las distinga, señalarlas, valorarlas y tratar de entender sus aportes a las relaciones mismas y al entendimiento conceptual del reconocimiento. Así, en la medida que podamos comprender cómo ha acontecido el reconocimiento y por qué, también podríamos ponderar los esfuerzos históricos de los grupos humanos que así lo han hecho, hacia la visibilización de los aportes de estos grupos que coexisten en

entornos comunes; esfuerzos que podrían ser orientadores de otros nuevos. Por esto considero que no es el reconocimiento lo que debemos demandar, sino el compromiso con las expresiones de reconocimiento que ya han visto la luz en la relación histórica.

El trabajo de Honneth me ha llevado a pensar que el reconocimiento no es un recurso externo a la relación, que pueda ser distribuido de forma equitativa o acorde a ciertas exigencias, como cuando un Estado reconoce la diversidad o establece políticas para proteger las identidades. Por el contrario, el reconocimiento viene a suceder al interior de la relación, en tanto es una característica de la forma de relacionarnos como humanos, es decir, lo que sucede en la medida que las relaciones tienen lugar, que acontecen, que se despliegan hacia su expresión más auténtica, y no como expresión perfecta ni camino ideal hacia el progreso; todo lo contrario, como un trayecto incierto, aunque con posibilidades de avances, retrocesos, estancamiento, superación de retos, limitación de procesos y demás aspectos transformativos que ocurren en las relaciones entre particulares.

Pero la *perspectiva* no se puede concretar sin un componente comprensivo que subsane los vacíos dejados por los teóricos interesados en explicaciones de orden empírico, por lo que hay que dotar de elementos hermenéuticos para valorar que en la experiencia de la relación entre distintos, los sujetos se transforman mutuamente, incluso sin siquiera proponérselo; por lo que pareciera que la transformación ocurriera a sus espaldas, cuando sucede precisamente al interior de ellos mismos. Ello, como una expresión de la característica transformativa de las relaciones, lo que conlleva la ampliación de los entendimientos, vía la apertura de los mismos. Y tal ampliación tiene su correlato en la expansión de la esfera de relación,

conceptualizado por Honneth como reconocimiento intersubjetivo (2006).

La *Perspectiva dialógico-comprensiva* exige, entonces, que el estudioso de las relaciones entre distintos observe tres soportes:

1. Resistirse a la idea de que todas las relaciones entre distintos devienen exclusivamente en conflicto, aunque esto también ocurra. Lo anterior conducirá a una ampliación interpretativa, que permita emerger en nuestros análisis otras ocurrencias, como la expansión de nuestro horizonte de comprensión al que alude Taylor, recuperando a Gadamer (2003). Esto permitirá cambiar la imagen que tenemos de nosotros mismos y encaminarnos a la comprensión del otro, a través de la mutua reconfiguración que inaugura la irrupción de un ‘otro’, aparentemente distinto.

   El esfuerzo por integrar a otro al propio esquema de entendimiento, hablando ya en términos *gadamerianos*, no es uno solo, sino que se trata de una experiencia continuada que requiere de múltiples acondicionamientos de diverso tipo a lo largo de la relación, mientras uno y otro acceden a una nueva información surgida a partir de sus exposiciones. Es de anotar que la exposición de un partícipe de la relación constituye la base para la configuración del entendimiento del otro, por lo cual quien se expone, se somete al proceso interpretativo del otro. Así, quienes se encuentran en la relación se mantienen en una experiencia extendida de configuración y exposición de sí mismos.

2. Dar cuenta de la relación como experiencia hermenéutica.

Aquí me remito nuevamente a Gadamer (2003), para señalar que el proceso de reconfiguración no refiere a una construcción inmutable, porque ella está sometida a la actualización en sucesivas transformaciones que corresponden a las reestructuraciones de los esquemas de entendimiento, no solo para otorgarle significado al otro distinto, bajo el propio esquema de entendimiento, y asumirlo como parte del propio mundo, sino como acondicionamiento de la concepción del sí mismo que también se hace posible en ese mundo reconfigurado.

3. Concebir la experiencia de reconocimiento como un camino que se recorre a lo largo de la relación entre distintos y no como un ideal ético-político. Es a lo largo de ese camino que la vivencia de distintas etapas de intercambios de entendimiento e interpretaciones permiten advertir el proceso y las transformaciones que se dan al interior de dicha vivencia,[2] con características de reconocimiento unilateral, de mal reconocimiento y de reconocimiento intersubjetivo, sin que necesariamente haya un orden progresivo entre estas formas.

Estas serían las claves para que el investigador inicie un trabajo interpretativo del acontecer del reconocimiento en una relación. Claro está que es necesario entender que dicho reconocimiento:

a. Es intrínseco al curso de la relación,

b. es inherente a las relaciones humanas, en la medida que sucede como transformación del entendimiento de los partícipes de la relación, y

c. les acontece a los sujetos históricos al interior de las relaciones históricas, por lo que debe ser analizado en tramos muy amplios de la relación.

3. Un análisis de las relaciones entre distintos

Es en virtud a estas tres características que acudo, a guisa de ejemplo, al caso de las relaciones entre indígenas y no indígenas en la historia de nuestro continente. En modo alguno me siento apta para hacer historia de esos procesos, y solo para ejemplificar tres modos posibles de dar cuenta de la relación referida, me sitúo entre las llamadas *Filosofías de la conquista* (Castañeda, 2001; 2002) y las narrativas vigentes en diferentes momentos de nuestro devenir; por lo que aludo a tipologías que construyo, si se quiere, de espalda a los desarrollos de la historiografía, campo en el cual no tengo ninguna experticia.

Un primer modo, que llamo *enfoque civilizatorio*, ha expuesto al indígena sin desmontar el entendimiento que el europeo y el criollo tuvieron de sí, lo que se continuó hasta bien entrado el siglo XX. El indígena, como el otro de la civilización y la cultura, ha sido mirado de diversos modos, que van del desprecio al paternalismo. Ejemplo de ello pueden ser los siguientes autores con sus variantes, que describo como matices: el evangelizador, con Fray Bartolomé de las Casas (Arciniegas, 2004; Frey, 1996); el matiz cientificista, donde encontramos a Luis López de Mesa (1920; 1975); el racista, con Sepúlveda (Adorno, 1988), Miguel Jiménez López (1920) y Laureano Gómez (1970); y el independentista, con Simón Bolívar (Linch, 2009; Bolívar, 1999). En estos autores el indígena o el indio está siempre en

situación de inferioridad, por lo cual se le desconoce como interlocutor, e incluso, se ha buscado protegerlo como a un menor de edad, un desvalido o un débil mental.

En el *enfoque resistente-reivindicativo,* en cambio, los autores exponen el problemático encuentro con el otro, en exclusivos términos de juegos de dominación, donde víctimas y victimarios llegan ya constituidos y así permanecen durante la forzada convivencia, lo que a la larga da la impresión de que ni la relación, ni la jerarquía, varían entre quienes se encuentran. Aquí encontramos el matiz cristiano, nuevamente con Las Casas; el cultor-literario, con Fray Bernardino de Sahagún (Arciniegas); el independentista, con Francisco Miranda (König, 1997) y, nuevamente, Simón Bolívar; la gesta social, con Juan Tama (Castillo, 2007), Gregorio Palechor (Jimeno, 2006), Manuel Quintín Lame (1971), y el nuevo constitucional, con Lorenzo Muelas (Castillo, 2007). La gramática de este enfoque, lleva a entender el lugar de su actor principal dentro de su relación con el Estado como inmóvil, negado o subvalorado, por lo cual difícilmente alcanzará un papel en la ciudadanía occidental equiparable al *otro,* independiente de que su *estatus* haya mutado por diversas situaciones.

Como mis pretensiones no son históricas -aunque podría dialogar más cercanamente con la disciplina, lo que le daría mayor contundencia a mi abordaje-, procedo a conectar los enfoques enunciados con las filosofías de la Conquista que hace un momento mencioné. Debo anotar que las narrativas fruto de los enfoques, se me presentan como lenguajes configurados histórica y culturalmente, cuyos autores (intelectuales, religiosos, gestores sociales, políticos y académicos, entre otros) se encuentran comprometidos con formas de dar cuenta de los acontecimientos a través de sus narraciones. Pensar las narraciones como lenguajes proviene de la reflexión que Joseph

Rancher (2001) recoge del segundo Wittgestein y su conceptualización de *gramática* y *juegos del lenguaje*. Las narrativas a las que dan vida tales compromisos, son determinantes a la hora de leer la convivencia entre distintos en el contexto contemporáneo.

Pero la revisión de los enfoques también permitió acceder a otra bibliografía que comenzó a confirmar que era plausible otra forma de narrar las relaciones entre distintos, menos apegada a la convención y sí con pretensiones comprensivas. A tal forma me refiero como *tercería hermenéutica*, y ella evidencia una dimensión comprensiva inherente al ser humano, que lo lleva a exponerse ante un desconocido y buscarle una explicación a la casi incomprensible exposición del otro. De esta forma narrativa me sirvo para darle cuerpo a la *Perspectiva dialógico-comprensiva* propuesta, y que debe ser vista como una gramática cuya pretensión es explorar las implicaciones que una relación conflictiva tiene en los individuos. Así mismo, posibilita advertir los rasgos transformativos de la relación y sus particulares, y la dimensión comprensiva del ser humano de la que depende para configurar sentido a su mundo.

Un exponente de la tercería hermenéutica es Tzvetan Todorov (1987), quien, en *La conquista de América*, reconstruye los primeros encuentros entre conquistadores y aborígenes como juego de miradas mientras se esfuerzan por leer al otro desde el lenguaje propio. Así mismo, se encuentra la compilación de Felipe Castañeda (2002), *Concepciones de la conquista*, donde los autores reflexionan sobre lo acontecido a conquistadores y aborígenes en tiempos de la conquista de América. Entre otros, Johanes Roggenhofer (2001) revela el ejercicio descriptivo como expresión cultural; Josef Rauscher evidencia el carácter disciplinar de las narraciones históricas; Carl Henrik Langebaek (2001) muestra 'lo tradicional' como estrategia de

adaptación; y Matthías Vollet (2001) expone la comprensión como un punto de llegada para el que se requiere compartir con el otro.

Es así como la *Perspectiva dialógico-comprensiva* adquiere plausibilidad y tiene fundamento en términos de comprensión del fenómeno, al igual que aplicabilidad a modo de articulación narrativa de relaciones históricas emprendidas por sujetos históricos a lo largo de sus experiencias, lo que también me ha interesado componer con una ilustración, que permita analizar un tramo de la relación indígena–no indígena, encarnada en los sujetos históricos de la relación de la cacica Gaitana con Pedro de Añasco. De nuevo, no pretendo hacer historia. Simplemente he revisado lo que de la misma han dicho ya cronistas, intelectuales y académicos como Juan de Castellanos (1914), Álvaro Felix Bolaños (1994), Rafael Gómez Picón (1981), Max López Guevara (1973) y la profesora Susana Matallana (2012)[3], entre otros.

El ejercicio parece más un viaje entre los entendimientos de los partícipes de la relación que tiene como fin reconstruir su participación en la transformación del otro, al tiempo que recorren el camino del reconocimiento. He pretendido realizar un análisis lo suficientemente comprensivo de la experiencia en cuestión para señalar que estos sujetos históricos se transforman mutuamente partiendo de sus marcos de entendimiento previos, lo que los hace participar de la escalada del reconocimiento.

Para finalizar, añado que no ha sido sencillo ganar distancia respecto de los hechos históricos y los actores concretos que protagonizan esta experiencia, por lo que de entrada comprendo que será igualmente difícil para otros que intenten seguir esta pauta. Es difícil también distanciarse de los enfoques hegemónicos que

comprometen ideológicamente al lector. Aun así, sigue siendo necesario ganar esa independencia, pues de otra manera, se restringe la comprensión de todo aquello que sucede en la relación histórica.

Para alcanzar lo anterior, me embarqué en el recuento de la relación que personifican la Gaitana y Añasco, lo que me ha permitido aclarar mis intuiciones, a la vez que me ha impuesto nuevas ideas que deberán someterse al mismo ejercicio, pero ya en la revisión de un nuevo episodio de la relación histórica. Dicho recuento se encuentra publicado bajo el título *Hacia una narrativa comprensiva del reconocimiento en Colombia* en *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate abierto*, editado por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú en 2017.

Conclusiones

Mucho más que el rasgo conflictivo de las relaciones entre distintos, lo importante al interior de estas es su característica transformativa que acontece por la continuada exposición de uno y otro, quienes se esfuerzan por imponer sus pretensiones de verdad, afectando al otro con una consecuente transformación del entendimiento, lo que sucede como un acondicionamiento del mismo para asumir lo nuevo como parte de un mundo que, aún sin comprender totalmente, debe ser posible. La transformación de los entendimientos vía la ampliación de los mismos afecta a los partícipes de la relación, casi que, de manera obligada, y se corresponde con la consecuente transformación de la esfera de relación que sucede como una expansión.

Tal expansión acontece como resultante de un proceso que no acaba, por lo cual hablar de ella no remite a un único evento; muy por

el contrario, señalar la característica transformativa del individuo, y sus relaciones, implica que se dan sucesivos eventos expansivos; pero también significa que estos no suceden de forma periódica ni guardan una regularidad. Ni siquiera es posible decir que las transformaciones son siempre positivas, como para hablar de una tendencia progresiva de la relación y del reconocimiento mutuo de los partícipes de esta. De hecho, lo que permite señalar la experiencia de reconocimiento es la doble posibilidad de transformación, ya como expansión o como constreñimiento de la esfera de relación, dependiendo del comportamiento de los individuos, su actitud de apertura y sus formas de negociación.

Lo anterior afianza mi idea de que el reconocimiento no debe ser demandado como meta, puesto que no consiste en un ideal. El reconocimiento ideal no explica las continuadas demandas de reconocimiento en las que incurren los grupos, aun cuando han agenciado y ganado peso dentro de la sociedad que les cobija. La cualidad transformativa de las relaciones es más consecuente con las continuas demandas de reconocimiento, pues la cambiante relación requiere de ajustes constantes que agencian los individuos; en cambio, el reconocimiento como meta estima un lugar con unas prerrogativas fijas que, una vez pactadas, no dejarían espacio a una nueva demanda de reconocimiento.

El reconocimiento debe ser reflexionado como un camino para que los grupos identitarios insistan en sus demandas; un camino que trasiegan los partícipes de la relación de manera irregular, y donde la única claridad que pueden tener es la inminencia de la convivencia, que para nada traduce armonía. Tener la certeza de que se debe compartir un espacio con el otro, le proporciona al individuo la ‘seudoseguridad’ de que el otro está en la misma condición y de que dependen uno del otro para continuar construyendo el camino, por lo

que sobreviene otra certeza: la de la mutua dependencia para la misma tarea. A lo largo del camino, que viene a ser la metáfora de la relación, los particulares agencian la transformación del otro, de sí mismos y del camino que recorren, a veces con pasos de reconocimiento intersubjetivo, otras veces con pasos de no reconocimiento y también de reconocimiento unilateral, sin que ello obligue a un orden entre estas formas.

El otro rasgo de las relaciones entre distintos que difiere de la característica eminentemente conflictiva que convencionalmente se les adjudica, tiene que ver con el papel que cumple la exposición de los participantes de la relación en la vida del otro, y que no se limita a la configuración del entendimiento de ese otro, sino a la revelación del sí mismo como agente de transformación de la relación que encuentra restrictiva, pero que a la vez le exige curtirse en la ampliación de sus fronteras y ganar competencia para resquebrajar la estructura de aquel que le constriñe. Y encuentro que este aspecto lo describe Hegel (1978) en *Señor y siervo* como la experiencia de la lucha por el reconocimiento. En este aspecto Hegel explora la existencia huma na en su 'disposición' hacia la dislocación de su entendimiento. Y digo 'disposición' porque no se trata de una flexibilidad consciente y premeditada conducente a la reconfiguración de la estructura de entendimiento; sino porque el sujeto pareciera exponerse o andar a la caza de situaciones que le van a exigir tal transformación. Por ello advierto una particular exploración de lo conflictivo en la lucha por el reconocimiento, pues subraya la susceptibilidad humana a la transformación de su entendimiento por la vía del contacto con otro que posee la misma susceptibilidad.

Esto me confirma la necesidad de que los estudiosos de las relaciones entre distintos adquieran mayor conciencia de sus

compromisos ideológicos y se permitan visibilizar la relación de reconocimiento que tienen ante sus ojos, lo cual les posibilite advertir otros rasgos que subyacen a estas relaciones. Adquirir distancia permite entregarse con mayor dedicación a la narración misma de la relación entre sujetos históricos, lo que es ya una actitud comprensiva. Cuando esta distancia se alcanza, se potencia el análisis, emergencia y valoración de otros rasgos, mientras lo propio sucede con el proceso transformativo particular en el que el estudioso se ha embarcado.

Con todo, la mayor potencialidad de la perspectiva radica en el compromiso que les demanda a los partícipes de la relación advertir las expresiones de reconocimiento, es decir, lo que han ganado en este aspecto, y continuar el proceso de reconfiguración de ellos mismos y de la relación que sostienen. Sustentar que no ha sucedido el reconocimiento después de que ambos agentes (suponiendo que son dos) han participado en la transformación del otro, constituye una negación del proceso y una talanquera para el despliegue del mismo, porque desconoce de entrada, y tajantemente, los esfuerzos de uno y otro por ganar peso en la relación. En cambio, apreciar cómo se ha expandido la esfera de relación en correspondencia a los esfuerzos por imponer las pretensiones de verdad contribuye a evolucionar en el lenguaje de las demandas para que estas se ajusten a las realidades de sus agentes.

Bibliografía

Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, *28*, 55-68.

Arciniegas, G. (2004). *El continente de los siete colores*. Bogotá:

Taurus. Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós ibérica.

Bolaños, Á. (1994). *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*. Bogotá: CEREC.

Bolívar, S. (1999). *Carta de Jamaica*. Santafé de Bogotá: Panamericana. Castañeda, F. & Vollet, M. (2001). *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones interdisciplinaria*s. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Castañeda, F. (2002). *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá D.C.: Universidad de los Andes y Alfaomega.

Castellanos, J. (1914). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

Castillo, L. (2007). *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Frey, H. (1996). La mirada de europea y el ‘otro’ indoamericano. *Revista Mexicana de Sociología, 58*(2), 53-70.

Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. Gómez, L. (1970). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana Ltda.

Gómez, R. (1981). *Timaná de Belalcázar a la Gaitana. Parábola de violencia y libertad*. Bogotá D.C.: Editorial A B C.

Grueso V., Delfín Ignacio. (2012). Teoría crítica, justicia y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Revista Electrónica EIDOS*, *16*, 70-99.

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1982). *Fenomenología del Espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A., & Fraser, N. (2006). ¿*Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata.

Honneth, A. (2001). *The pathologies of individual freedom*. New Jersey: Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Honneth, A. (2006). *La societé du Mépris*. Paris: La Découverte/Poche.

Honneth, A. (2006a). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori.

Honneth, A. (2011). *La Sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta. Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (8), 5-17.

Jiménez López, M. (1920). *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de Cultura.

Jimeno, M. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*.

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

König, H. (1997). El indigenismo criollo. ¿Proyecto vital y político realizables, o instrumento político? *Revista Historia Mexicana*, *46*(4), 745-767.

Linch, John. (2009). *Simón Bolívar*. Bogotá D.C.: Planeta.

López de Mesa, L. (1975). *Cómo se ha formado la nación colombiana*. Medellín: Editorial Bedout S.A.

López, M. (1973). *Leyendas indígenas de Colombia.* Tunja: Fondo Especial de Publicaciones, Ediciones La Rana y El Águila.

Ospina, P. (2010). Hacia una perspectiva comprensiva de los procesos de convivencia entre distintos. *Revista El Hombre y La Máquina*, *22*(35), 39-47.

Ospina, P. (2014). *La perspectiva dialógico–comprensiva y el análisis de las relaciones entre distintos*. Cali: Biblioteca Digital Universidad del Valle.

Quintín Lame, M. (1971). *En defensa de mi raza*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (1987). *La conquista de América*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Young, I. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princenton: Princeton University Press.

Notas

[1] Desde aquí se puede comenzar a encontrar aproximaciones entre Honneth y Taylor (2009).

[2] La relación entre vivencia y experiencia está dada por el lugar que ocupa el lenguaje en el tránsito entre la primera y la segunda.

[3] Sustentación del trabajo *Desvelando a la Gaitana*, de la profesora Susana Matallana para ascender a la categoría de Profesor Asociado. Departamento de Lenguas y Culturas extranjeras, Escuela de Ciencias del Lenguaje, Universidad del Valle, Colombia. Viernes, 27 de abril de 2012.

Los autores

Miguel Giusti, Ph.D.

Es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido allí director del Centro de Estudios Filosóficos y de la Revista *Areté*. Fue presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Tübingen, con una tesis sobre la filosofía práctica de Hegel, tema sobre el que tiene muchas publicaciones. Actualmente es coordinador de la Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (Relaer).

Ángela Calvo de Saavedra, Ph.D.

Profesora Emérita de la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Consejo de Regentes de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Executive Committee de la Hume Society. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (Relaer). Ganadora del Premio Bienal al Investigador Javeriano con el libro *El carácter de la 'verdadera' filosofía en David Hume* (2013). Ganadora Premio Bienal a la Investigación Javeriana. Vida y obra (2015).

Ana Fascioli Álvarez, Ph.D.

Doctora en Filosofía por la Universidad de Valencia, España. Es directora del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica del

Uruguay y profesora investigadora del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Universidad de la República de Uruguay. Su trabajo se centra en las teorías de justicia y del reconocimiento, pobreza y políticas públicas, familia, feminismo y educación para la ciudadanía. Integrante del Grupo de Investigación *Ética, Justicia y Economía*.

Onasis Rafael Ortega Narváez

Sociólogo. Magíster en Filosofía Política de la Universidad del Valle y candidato a Doctor en Filosofía de la misma Universidad. Miembro del Grupo de Investigación Praxis de la Universidad del Valle y del Grupo Cultura y Política del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad el Cauca y del Programa de Estudios Políticos de la Universidad del Valle. Autor del libro: *La teoría crítica ante la política*. *Lógica del dominio, política negativa y autoconciencia subjetiva*, Cali, Extremo Occidente (2007). Compilador y coautor del libro: *Lorenz, Adorno 100 años*, Universidad del Atlántico (2007).

Autor de varios artículos en revista nacionales, entre otros: *Dos caras en la filosofía política contemporánea*, Revista Praxis, (25), Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, 2007.

Carlos Julio Londoño Betancourt

Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle (2003). Magister en Filosofía de la Universidad del Valle (2011). Trabajo de grado: *Moralidad y eticidad en el debate multiculturalismo versus*

liberalismo. Integrante del Grupo Investigación en Ética y Filosofía Política *Praxis* (2008-actualmente). Co-investigador en el proyecto de investigación *Pluralidad, justicia y construcción de paz en el Valle del Cauc*a, Universidad del Valle (2016-2018). Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad del Valle.

Ana María Salazar Canaval

Licenciada en Filosofía de la Universidad del Valle (2017). Trabajo de grado meritorio *Justicia transnacional: una defensa de las capacidades humanas*. Estudiante de segundo semestre de la Maestría en Filosofía en la misma Universidad. Asistente de investigación y co-investigadora del Grupo Investigación en Ética y Filosofía Política *Praxis* (2017-actualmente) de la Universidad del Valle. Co-investigadora del Grupo *Phylojuris* de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre, seccional Cali-Colombia. Actualmente participa en el proyecto de investigación interinstitucional *Pluralidad, justicia y construcción de paz en el Valle del Cauca: reflexiones desde la Filosofía y las Ciencias Sociales sobre la Otredad Cultural* (2016-2018).

Delfín Ignacio Grueso Vanegas, Ph.D.

Ph.D. en Filosofía de la Universidad de Indiana. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del Grupo Latinoamericano de Filosofía Política de Clacso, desde 2003. Miembro de la Asociación Colombiana de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (Asofides), desde 2006. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, desde 2014. Miembro de la Red

Latinoamericana de Estudios en Reconocimiento (Relaer), desde 2016.

Jesús María Carrasquilla

Licenciado y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Estudios de Doctorado en Filosofía, Universidad del Valle. Miembro del Grupo Investigación en Ética y Filosofía Política *Praxis* de la Universidad del Valle y director del Grupo de Investigación De Humanitate de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (Relaer), dirigida por el Dr. Miguel Giusti de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de planta del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali.

Carlos Andrés Tobar Tovar, Ph.D.

Psicólogo (2005) y Comunicador (2007) de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle (2009). Doctor en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona (2016). Profesor Asistente adscrito al Departamento de Comunicación y Lenguaje de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali. Coordinador del Grupo de Investigación Procesos y Medios de Comunicación. En los últimos años se ha dedicado al estudio de la valoración social derivada de las experiencias con los medios de comunicación en comunidades indígenas del Valle del Cauca.

Paula Andrea Ospina Saavedra, Ph.D.

Comunicadora Social-Periodista, profesora e investigadora del Departamento de Comunicación en la Pontificia Universidad Javeriana. Su investigación más reciente, *Hacia una cartografía discursiva de la reconciliación en Colombia*, indaga sobre distintos enunciados y prácticas discursivas de reconciliación, donde cobran especial importancia las experiencias y liderazgos sociales que le aportan a la paz desde agencias y narraciones propias no institucionalizadas. Además, ha trabajado la teoría del reconocimiento siguiendo el trabajo de Axel Honneth y sometiendo su lectura a la relación histórica entre indígena y no indígena en Colombia. Es tutora del Semillero de Investigación Discursos y Prácticas de Reconciliación, a través del cual se hace un rastreo sobre experiencias de reconciliación en el Distrito Capital. Estos temas se articulan a una inquietud constante sobre el desarrollo y los esfuerzos y experiencias de las comunidades de base, encaminadas a optimizar y dignificar sus condiciones de vida. Sus áreas de interés son: comunicación para el desarrollo, teoría del reconocimiento, reconciliación, memoria y construcción de paz territorial